



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۹۰۰۸۷
کتاب شرح اشارات ابن سینا
مؤلف از خواجه نصیر
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۴۵۹۳
بازدید شد
۱۳۸۷


شرح اشارات والتنبيهات
۱۴۵۹۳
۹۰۰۸۷
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلا
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۹۰۰۸۷
کتاب شرح اشارات ابن سینا
مؤلف از خواجه نصیر
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۴۵۹۳
بازدید شد
۱۳۸۷

ولا بموهوم ولم يقتصر على ذلك بل نبه الشيخ على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم كذلك
الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم
فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه الشيخ على ان للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة
وهي طبائع الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم
وان لم تكن مدركة بالحس الظاهر واما طبايعها فليست بمدركة باحدهما اصلا واذا كان
حال الحواس والمحسوسات وعلائقها هذه فاذن ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه
المراتب بالذات فهي اولى بان لا يكون محسوسة ولا موهومة تذنيب كل حق فانه
من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف بما ينال
كل حق وجوده الحق ههنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحق
وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود
الدائم ومنها حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقا للصادق
فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول
واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما يكون هو اثبات مبدأ الوجود غير محسوس
فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق فهو مجرد
عن العوارض المشخصة التي هو بها حسي اي هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود
وهو ان المبدأ الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة حقيقته وثبوته كيف لا يكون كذلك
وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذنيبا والفاضل الشارح ظن انه
اراد بالحق المبدأ الاول اي رب الحقائق وذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان اقناعي وليس
كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم وقوع ما هو
محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة بينه الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته
وقد يكون معلولا في وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة

بالسطح

بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه
المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست
هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي
هي علة فاعلية لعلية الفاعلية يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل الماهية الشيء او علل
لوجوده والاول ينقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشيء
بالفعل وهو الصورة والثانية ينقسم الى ما يكون علة مقارنة الذات او مباينة لها
الاول هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون علة هو الايجاد نفسه او كونه علة للايجاد
بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع
منهما يشتركان في العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع
لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الاخر بانه هو والعلل
والمعلولات لا يكون كذلك واذ تبين ذلك فقول الشيخ الشيء قد يكون معلولا
الى قوله كانهما علتاه المادية والصورية اشارة الى علل الماهية وانما قال كانهما
علتاه ولم يقل هما علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة
يكونان للاجسام المركبة وايضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي يكون للصورة
والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليسا بجنس وفصل
للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزءان له في الوجود ولذلك
شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده
فقد يتعلق بعلة اخرى اشارة الى علل الوجود ولما كان الفاعل والغاية لحصول
مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع اورد لفظة قد في قوله فقد يتعلق بعلة اخرى واشار
بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله او الغائية الى ان الغاية لا يفيد وجود المعلول
الذات بل يفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل

وعلة غائية بالنسبة الى المعلول بقيه اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك ان هو موصوف
بالوجود في الاعيان يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار
الى ذلك في المنطق لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقر اليها الشيء في كونه موجودا
كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر اليها في الخارج والعقل كالمادة والصورة
لذلك ذكر الخط والسطح المشبهين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر اليها
الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات مهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل الاربع
اشاره العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للمهية علة لبعض تلك العلل كالصورة
او لجميعها في الوجود وهي علة الجمع منهما لما ذكر العلل وفرق بين علل المهية وعلل الوجود
وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود
التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احدهما بالاخرى واعلم ان المعلول
ينقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول
فيه والاول يحتاج في الوجود الى علة توجده والى موضوع تقبله والثاني يحتاج الى علة
توجده فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل المهية والقسم الثاني هو
المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجدة
للشيء الذي له علل مقومة للمهية والعلة الموجدة في هذا القسم يكون علة اما لصورته وحدها
او للصورة والمادة معا مثال الاول النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته
واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي
هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين
انما يصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون هي علة الجمع بين المادة
والصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي
علة الجمع بينهما والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية

ومعلولة

عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز عندهم فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو
لكان خلا كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور فهما واحد وهو السطح الباطن من
الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة بينهما وكان المفهوم للمكان
والحيز المذكور معلوما غير محتاج الى البيان اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه
لئلا يناقش في العبارة والمعنى ان الطرف لو جوز ان يداخل الوسط فلا بد من ان ينفذ
في الوسط قوله فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي تقيه دون اللقاء المتوهم للمداخل اي [illegible]
حال النفوذ من الوسط غير ما تقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي تقيه حال المماسة قبل النفوذ
دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقي في الحالين من
الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه ملاقي حال
النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي تقيه حال النفوذ
غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلثة اقسام
والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني واول
هذا التفسير تقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو حركة اول وهو حال المماسة ووسط وهو الحال
الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على راي
نفاة الجزء وهو ان تكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبني على نفي
الجزء ولا يصح على راي مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة عندهم شيئا
منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق باخرى فاذن
هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب
قوله واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقيا للوسط كله والطرف ملاقاة الكل
له وان لا يتأخر شيء منه في الوضع او لا فراغ عن لقائه فحينئذ لا يكون ترتيب وسط
وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شيء [illegible] لكن ما يكون عند توهم المداخلة الملاقاة

بعني فراغ وانقسم ما يتلاقى أي المداخلة الثانية تقتضي ان يكون الطرف
الملاقي للوسط بعينه ملاقيا للطرف الاول والمداخل اياه فانهما متلاقيان بالاسر
وحينئذ يرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشيء
بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الى احدهما يكون بعينها
اشارة الى الاخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب وسط
وطرف اي هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اي يناقض
الحكم الثاني ايضا وان كان شيء من ذلك اي ان كان احد الحكمين المذكورين
صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وح ينافي الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان الشق الداخلة
مناقض الاحكام الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء القول
يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او البعض وذلك
يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تألف الاجسام منها او عدم امتيازها
في الوضع او تجزيها وهذه محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل
الشارح اورد من جهة مثبتي الاجزاء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة
فتنقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده
لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن
لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة والا لانقسم ما في الحال من الحركة
فهو اذن جزء لا يتجزى ويحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما يأتي ان
شاء الله تعالى قال واشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ولكن
من اجزاء غير متناهية اقول يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره
من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهؤلاء لما وقفوا على صحة نفاة الجزء ولم يقدروا
على ردها اذعنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا يتناهى لكنهم لم يتوجوا

بين

بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل ما يمكن
في الجسم من الانقسامات التي لا يتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا
يتناهى من الاجزاء صريحا وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا
في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم
وان الكثرة انما تتألف من الاحاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن
قد يحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم
ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة وينتج فالجسم يشتمل على اشياء لا يقبل القسمة وهذا هو القول
بالجزء الذي لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القائلين يقولون باجزاء
متناهية وهؤلاء ينتهون الى ما لا يتناهى فهؤلاء كادوا يقولون بهذا التأليف
ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد تناظر الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب الاول
اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا
القول بالطفرة ولما الزموهم وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا
تداخل الاجزاء ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تحرك الجزء القريب من مركز الرحى
عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطأ منه ارتكبوا القول بسكون
البطيء في بعض ازمنة حركة السريع والزمهم من ذلك القول بتفكك الرحى عند الحركة فالتزموه
التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكك الرحى على ما هو المشهور قوله ولا يعلم ان كل كثرة
كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها قال الفاضل
الشارح الكثرة تقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثرة والاولى
من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهي
ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات
ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقية لانه لا يكون

موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكن يكون موجودا في كل كثرة اضافية لان الاثنين
ليس بكثرة اضافية فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول
هذه مواخذة لفظية قليل الفائدة اذ المقصود واضح قوله فاذا كان كل متناه يوخذ
منهما مؤلفا من احاد ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تاليفهما مفيدا للمقدار بل على
العدد اقول تقريره كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفا فلا يخلو اما ان لا يكون حجم ذلك
المجموع اكثر من حجم الواحد او يكون وهذان قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول
بان التاليف على هذا التقدير لا يكون مفيدا للمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد ثم قال بل على
العدد اي بل عساه لا يفيد الا العدد ايضا ولم يقل بل العدد فقال الفاضل الشارح وذلك
لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس
يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساويا لمقدار الواحد منها يكون في الحيز
الواحد وحينئذ يستحيل ان تقع الامتياز بينها بنفس الحجمية او بشيء من لوازمها اذ لا يختلف
الحجم ولا بشيء من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها واذ لا امتياز اصلا فلا تعدد
الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل بنى الامر على
التجويز اقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض فان النقط
التي هي اطراف انصاف اقطار الدائرة يجتمع عند المركز بحيث لا يتمايز في الوضع ويختلف
احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ويكون متعددة بتلك الاعتبارات
والحق في ذلك ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا
وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي لكن
حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز قوله وان كان لكل كثرة متناهية منها حجم فوق
حجم الواحد والمكث الاضافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان
جسم اقول هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين واراد ان يولف من كثرة متناهية جسما

النقط

والطول

والطول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتاتى
باضافة بعض الاجزاء الى البعض في الجهات الثلث حتى يصير المؤلف طويلا عريضا عميقا
فيكون جسما وقوله كان حجم في كل جهة فكان جسما اي حصل حجم في كل جهة فحصل
جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلث ثم الحجم يطلق
على ما يكون له مقدار ما مانع لان يدخل فيه امثاله قال الفاضل الشارح يعني ان يضمر في
الملتئم لفظ حجم وذلك ان يقال والمكث الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات
ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول
ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء في قوله والمكث الاضافات بينها لا تعود
الى الكثرة بل تعود الى الاحاد التي يعود اليها الضمير في قوله منها والتاليف بين الاحاد
انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات لا ان يوص اولا تاليف الكثرة في جهة
ثم يحتاج التاليف في الجهات الا في الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فهم من الاحاد
بالبعضية وفهم من امكان الاضافات امكان النسب بين الحجم الحاصل من الكثرة المتناهية
وبين المولف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى
كان حجم في كل جهة فان النسبة انما تكون بعد صيرورتها جسما لا قبلها والاصوب ان يعبر
الاضافة بضم بعض الافراد الى البعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر
لكفاه في مناقضة القائلين بان كل جسم يتالف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي الفه
قد تالف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا
يتالف مما لا يتناهى اصلا قوله كان نسبة حجمه الى الحجم الذي احاده غير متناهية نسبة متناهي
القدر الى متناهي القدر اقول تمام القول ان كان لكل كثرة متناهية منها حجم الى قوله فكان
جسم والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم كان نسبة حجمه
الى الحجم الذي احاده الى قوله متناهي القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها القضية

هی قوله کان نسبة حجمه نسبة متناهی القدر قضیة واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضیة اخری هی قوله کان نسبة حجمه نسبة متناهی القدر واللفظ کان رابطة والمجموع تال للمقدم المذکور والاظهر ما ذکرناه وتقدیر الکلام ان یقال ان کان حجم الاجزاء المتناهیة ازید من حجم واحد منها حصل من تالیفها فی الجهات جسم کان نسبة ذلک الحجم الی الجسم المؤلف متناهی القدر من اجزاء غیر متناهیة نسبة شی متناهی القدر الی شی متناهی القدر واعلم انه لم یعتبر النسبة بین المؤلف من الاجزاء المتناهیة وبین سایر الاجسام الابعاد من غیر جسم وذلک لان النسبة لا تقع بین ما لایکون من نوع واحد کالجسم والسطح والخط مثلا قوله لکن ازدیاد الحجم بحسب ازدیاد التالیف والنظم فیکون نسبة الاحاد المتناهیة الی الاحاد الغیر المتناهیة نسبة متناه الی متناه وهذا خلف محال هذا استثناء لنقیض تالی المتصلة المذکورة یرید به انتاج نقیض المقدم وصورة القیاس هکذا لو کان الجسم مؤلفا مما لایتناهی لکان حجم المؤلف من عدد متناهی من جملة ما لایتناهی اما ازید من حجم الواحد او لا یزید منه والثانی باطل لانه لایفید زیادة المقدار والاول ایضا باطل لانه لو کان حقا لکان نسبة حجم المؤلف من عدد متناهی فی الجهات الثلث الی حجم الجسم المؤلف مما لا یتناهی نسبة متناه الی متناه لکنها کنسبة الاجزاء الی الاجزاء فنسبة متناه الی متناه کنسبة متناه الی غیر متناه هذا خلف محال فلیس الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو کون الجسم مؤلفا مما لا یتناهی تنبیه الیس اذا وجب النظر ان الجسم لایجوز ان یکون مؤلفا من مفاصل غیر متناهیة وانه لیس یجب ان یکون لکل جسم مفاصل متناهیة الی ما لا ینفصل فقد اوجب امکان وجود جسم لیس لامتداده مفاصل اقول لما ثبت امتناع کون الجسم مؤلفا من افراد لا تتجزی سواء کانت متناهیة او غیر متناهیة ثبت ان جمیع الانقسامات الممکنة لیست بحاصلة فی الجسم الموجود بل ثبت ان بعض الاجسام غیر منقسم بالفعل مع کونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب فی هذا الفصل وسماه تنبیها لعدم الاحتیاج فیه الی برهان زاید علی ما تقدم

وانما اورد القضیة الاولی مهملة وهی ان الجسم لایجوز ان یکون مؤلفا ولم یقل کل جسم لان الثابت بالبرهان فی الفصل الثانی هو ان الاجسام المتناهیة الاقدار لایجوز ان تکون مؤلفة مما لایتناهی فقط فلو جاز وجود جسم غیر متناهی القدر لجاز وقوع مفاصل غیر متناهیة فیه فلما لم یبین امتناع وجوده بعد لم یحکم بذلک کلیا ولم یحکم ایضا جزئیا لئلا یوهم کذب الکلیة فاهملها وسیصیر الحکم بعد امتناع وجود جسم غیر متناهی القدر کلیا قال الفاضل الشارح انه قال فی القضیة الاولی لایجوز ان یکون الذی هو قوة قولنا یجب ان لایکون وفی الثانیة لیس یجب ان لایکون وذلک لان ترکب الجسم من اجزاء غیر متناهیة ممتنع ان یکون ومن المتناهیة غیر ممتنع ان یکون فلا جرم حکم فی الاول بالامتناع وفی الثانیة بالامکان العام اقول انه لم یقل فی الثانیة لایجب ترکب الجسم من اجزاء متناهیة مطلقا بل قال لایجب ترکبه من الاجزاء المتناهیة التی لاتتجزی وبدل علیه قوله الی ما لاینفصل وقد بان امتناع ترکبه منها فکان الواجب اذن ان یقول فی هذا القسم انه یجب ان لایکون والصواب ان یقال انه لما قال فی الفصل الثانی ومن الناس من یکاد یقول بهذا التالیف فکانه قال ومن الناس من یجوز هذا التالیف ثم لما ابطله اورد هاهنا نقیض ذلک وهو الحکم بانه لایجوز ولما قال فی الفصل الاول من الناس من یظن ان کل جسم ذو مفاصل ای یزعم انه یجب فلما ابطله اورد هاهنا نقیضه وهو الحکم بانه لایجب وبالجملة فان القضیة الاولی مهملة کما مر والثانیة جزئیة لان قوله لیس یجب ان یکون لکل جسم فی قوة قولنا لیس یجب ان یکون لبعض الاجسام ولذلک جعل اللازم منهما جزئیا وهو قوله فقد اوجب امکان وجود جسم وذلک یکفیه بحسب غرضه هاهنا وذکر الفاضل الشارح علیه سوالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التی لایتناهی بالفعل یقتضی الحکم بوجود جسم لایکون لامتداده مفاصل علی سبیل الوجوب فلم قال الشیخ فقد اوجب امکان وجود جسم ولم یقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه

المقدار

ممکن ان لایکون

بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو
حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود
جسم معين يجب ان يكون عديم المفاصل الا لمانع خارجي كالفلك اقول والاظهر انه
لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا عن الاجزاء لزم امكان كونه غير مركب ولذلك
ذكر الامكان قوله بل هو في نفسه كما هو عند الحس اقول الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل
على ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما ابطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفسه
كما هو عند الحس قوله لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال اقول وقوع
المفاصل اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين قارين فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض
ان امتنع الفك بسبب اقول اي الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بل
يجب ان يكون قابلا للانفصال لما مر في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل
لا تخلو عن الثلثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق
او لا يكون والثاني يكون اما في الخارج او في الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثاني ما
باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم قوله تنبيه اليس اذا لم يكن بالفعل احاد لا
تقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لا سيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية
وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب وللمستبصر برشده القدر الذي نورده لما ابطل
من الادلة المذكورة بقي من الحق احد الامرين فاشار بهما الى البطلان احدهما بقوله
وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية وتعين الحق
الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال لا سيما الوهمية
لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تنبيها لان
هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب مسئلة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة
والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها وللمستبصر برشده القدر الذي نورده اي في

هذا الكتاب وفي بعض النسخ القدر الذي اوردناه تنبيه الست تعلم ايضا ما علمته
من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك
وانه لا يتألف مما لا ينقسم وكذا الزمان قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي
متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي
هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله
كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي بها ينتهي الاجسام والخطوط التي بها ينتهي السطوح
ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط تسمى مقادير فالشيخ نبه
على ذلك تعريضا بقوله من حال احتمال المقادير اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم
يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة
والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقهما في العقل فان الحركة في مسافة تنقسم
بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى
ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا يصح لان
الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون
اجزاء لها والالكان التنصيف تثليثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدود لها بالنوع
فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء اشارة قد علمت ان للجسم مقدارا
ثخينا متصلا اقول المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو
الكمية المتصلة التي يتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم لحشو ما بين السطوح الذي
تقابله الرقة والقوام فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو متصل كالجسم
التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على
معنيين احدهما صفة للشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له
اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة

الكمية وبحسب الاصطلاح هو ما

الجسمية المستلزمة للتعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عندما يطلق للمتصل على الصورة الجسمية اتصال
ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسب
ذلك متصل وثانيهما صفة لشيء بقياسه الى غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما كون
المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى
والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني
بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح
الى الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار في قول الشيخ مقدار الثخين متصل ينبغي ان يحمل
على اللغوي لئلا يتكرر المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما هو فصل الكم
المتصل وحينئذ يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كمية متصلة ثخينة وانما قدم الثخين لان
فان القائلين بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقدم الاعرف اولى قوله الا
الشارح اول والمقدار الثخين المتصل اي الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه
يتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي يجعل تارة كرة ومكعبا شكلا فهو لامر عارض
للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت
ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصل
في نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا غير متنازع فيه ولا محتاج
الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم
تعليمي فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم لا يوجد فان الجسم شيء مغاير لهذه
الامور فانه ما لم يتوقف مغايرته اياها لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا الى موضع
اعني جوهريته او صحيح شيئا له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شانه ان يكون
ذا جسم تعليمي امر غير جوهرية وهو فصله الذي تحصل به جوهريته قوله وانه قد يعرض
له انفصال وانفكاك اقول الانفصال تمام من الانفكاك كما مر ذكره قال الفاضل الشارح

وبارة

اقول

احترز بلفظ قد المفيدة لجزئية الحكم عن الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك
قد يعرض لها الانفصال باحد معانيه اعني الوهمي ولاجل ذلك تعنا وامثاله البرهان
على ما يجيء بيانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الحكم الاجسام
من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال
الخارجي فيه والعدم عقيب انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات
الممكنة فيه على ما مر قوله وتعلم منه ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا
يكون هو بعينه الموصوف بالامرين اقول يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي
شانها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يفرض فيها الجسم التعليمي فهي كالحكم
الامتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا وشكلا بسائر الاشكال والدليل على
ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل في ان المقادير
اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى
الصورة ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على
اثبات الهيولى بحاله الا انه يجيء ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى
وانما قيد المتصل بالذات لان للمادة ايضا متصلة لكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد
القابل للاتصال والانفصال بقوله قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال
والانفصال يقال بالحقيقة من حيث المعنى للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو
المادة لا غير ويقال بالمجاز من حيث اللفظ للذي يطرأ عليه احدهما فينتفي بطريانه فلا يكون
موصوفا بالطاري كالصورة التي تنعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال
فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا يعقل الانفصال ولا الاتصال
لانه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا لعدمه ولو قبل الاتصال لكان الشيء قابلا لنفسه
فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيأته وصورته قوة الشيء

لنفسه

بمعنی امکان وجوده وامکان وجوده وجوده متقابلان فالمغایرة بین قوة الانفصال
قبل وجوده ای فی حال الاتصال وبین وجود الانفصال المنافی للاتصال ظاهره
والموصوف بتلک القوه لیس هو الاتصال علی ما سبق فهو شیء غیر الاتصال قابل للاتصال
والانفصال وهو الهیولی فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمیة وهیاه الشکل التابع لوجودها او
الجسم التعلیمی اللازم لها فانه کالصورة للصورة الجسمیة وهذا ایضا یدل علی ان الشارح انما
اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمیة دون المقدار قال الفاضل الشارح قوله فاذن قوة
هذا القبول غیر وجود المقبول منتجة فالیس مذکور بالقوه وذلک بانه ذکر ان بعض الاجسام
یحدث الانفصال فینبغی ان یضاف الیه وکل ما یحدث فقوه حدوثه حاصلة قبل حدوثه
وکل ما هو حاصل قبل شیء فهو غیر ذلک الشیء حتی ینتج فاذن قوة قبول الشیء غیر وجود ذلک
المقبول وانما اقتصر علی المقدمة الاولی لوضوح الباقیین ثم قال واثبات المادة لا
الا بهذه النتیجة لانا اذا قلنا الجسم المتصل قد یوجد الانفصال لا بد لذلک الانفصال
من محل وحینئذ لیس محله الاتصال فلا بد من شیء اخر وکان غیر صحیح لان الانفصال
عدم الاتصال عما من شانه ان یتصل والامور العدمیة لا یستدعی محلا ثابتا فلا بد من بیان
مغایرة قوة الانفصال لنفس الانفصال بتلک المقدمات ثم بیان انها ثبوتیة بانها
من الامور الاضافیة التی یستدعی محلا حتی اذا اثبتنا ان ذلک المحل لیس هو الاتصال
او هو الهیولی واقول فی هذا الکلام موضع نظر لان اعدام الملکات لیست اعداما
صرفة فهی تستدعی محالا ثابتة کالملکات والانفصال بلکان عدم الاتصال عما من شانه
ان یتصل علی ما قال فقد اثبت محله وهو الذی من شانه ان یتصل والحق ان مراد الشارح ذکر
مغایرة قوة الانفصال فی کلامه هو ادخال ما لا ینفصل بالفعل فی الاحتیاج الی القابل
لیکون البرهان کلیا وایضا التنبیه علی وجود القابل للانفصال قبل طریانه وبعده
اذ لا یبعد ان یوهم الاستدلال بوجود الانفصال علی وجود القابل له انما یحدث

حال

حال الاحتیاج الیه غیر ان یستمر وجوده قوله وتلک القوة لغیر ما هو ذات المتصل
بذاته الذی عند الانفصال یعدم ویوجد غیره وعند عود الاتصال یعود مثله
متجددا والمتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعین ثم اذا طرأ
الانفصال زال ذلک الاتصال الواحد المتعین فانعدم ذلک المتصل وحدث
اتصالان اخران بالتشخص ومتصلان اخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم
ووجد غیره وعند عود الاتصال یعود مثله متجددا ولا یعود هو بعینه لان اعادة
المعدوم ممتنع فاذن الشیء الذی فیه قوة الانفصال الباقی فی الاحوال جمیعا
هو غیر المتصل بذاته وهو الهیولی وتلخیص البرهان ان نقول لما ثبت ان الجسم غیر الاتصال
ما فی ذاته وانه قابل للانفصال حال کونه متصلا فقوه قبول الانفصال حال کونه متصلا
فقوه قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال لیست قابلة للانفصال علی
وجه یکون حال کونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شیء غیر الاتصال یقوی
علی قبول الانفصال وهو الذی ینفصل ویتصل مرة بعد اخری فهو الهیولی واعلم ان الاهم فی هذا
الباب ان یعلم انه لا یمکن ان یکون الاتصال والانفصال عرضین متعاقبین علی شیء
هو موضوع لهما وهو الجسم کما سبق الی اوهام المشککین فی وجود المادة وذلک لان ذلک
الشیء یجب ان یکون لذلک الشیء یجب ان یکون فی ذاته غیر متصل ولا منفصل حتی یمکن
یکون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا یکون من حیث ذاته بحیث یفرض فیه الابعاد الا
جسما البتة بل هو المسمی بالمادة ولا بد من انضیاف شیء ما متصل بذاته الیه حتی یصیر جسما
فذلک الشیء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذی هو فی نفسه متصل وقابل للانفصال والذین
یجعلون المتصل عرضا علی الاطلاق فیسلمون ان کون الجسم متصلا فی نفسه امر ذاتی مقوم
للجسم الجوهر لا یتقوم بالعرض وایضا ینبغی ان یعلم ان الوحدة الشخصیة والتعدد اللاحقین
ایضا لا یعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة لیتوقف علی احوال الشیء

للانفصال هو

فیظن انه

یثبتون

او التعدد المبنية

المبنية على اتصاف المادة بالوحدة والكثرة حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره لو
لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة توحد في الحالين
لكان تعدد للمادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى
ومحوجا الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان للمادة الموجودة
في الحالين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما تتصف بهما بحسب تعاقب الصور
والفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة حجة على نفي الهيولى بان الهيولى على تقدير ثبوتها
ان كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها جمعا للمثلين وايضا
لم تكن هي المحلية اولى من الجسمية وايضا لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية فاذن
كانت صفة للجسمية ولم يكن الجسمية حالة فيها وان لم يكن متحيزة استحال حلول الجسمية المتحيزة
فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول في الغير
لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه
صفة لذلك الغير قوله وهم وتنبيه ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك
والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك اقول هذا هو الوهم وتقريره ان يقال الحكم انما يستند للتلازم
بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل
بالفعل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك
والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم
قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة اقول هذا هو التنبيه
المزيل لذلك الوهم وهو تذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها
التي لا يبقى هويته الامتدادية عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم تذكر كل
ذي حجم يحجب طرفيه عن الملاقاة وجب القبول للانفصال ولو في الوهم فانه مع استحضار
وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل

والوصل

والوصل العارضين في الوجود او الوهم له وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى والتخالف فيها
فيما لا يتعلق بهذا المعنى لكون بعضها فلكا وبعضها عنصرا او بالجز اجزاءه واعلم

في وصفها المهية

ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو عام وكلي جنسا كان او نوعا
وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان يؤخذ من غير اعتبار
شيء من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في النهج الاول وانما يكون اذا اخذ وحده
موجودا في الخارج لا شك في وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة
الامتداد فان الطبيعة تطلق على الماخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه من حيث
هو طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير لساير الطبائع قوله وما لها من الغنى عن القابل او الحاجة
اليه متشابه وذلك لان الشيء الماخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم
عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فلكونه ماخوذا مع امور تقتضي الاختلاف
قوله واذا عرض لبعض احوالها حاجتها الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية
عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاته بحيث كان لها ذات كان
لها تلك الطبيعة اي اذا صار لبعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها
وامتناع وجودها مع الانفصال موقوفا لكونها محتاجة الى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه
عرف ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية
عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت قوله لانها طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجيات
عنها دون الفصول قد بينا ان الطبيعة يكون باي الاعتبارات مادة وبايها

في الفرق بين النوع والنوعية

جنسا وبايها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها ليست بموقوفة في تقومها
على ما ينضاف اليها محصلا اياها ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية
والعنصرية وغيرها فهي اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها
انما تصير نوعا بانضياف معنى العموم اليها فهي وحدها لا يكون نوعا بل يكون نوعية

وانما ذكر اختلافها بالخارجات دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك
لان الشيء الذي تختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا في بعض
الصور لشيء كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا له في سائر الصور
وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض للحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية
مقتضية للضحك في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يكون طبيعة الامتداد
الجسماني مقتضيا لوجود القابل فيما تحت الافلاك دون غيره من الاجسام فاجاب
عنه بقوله بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة محصلة تختلف بالخارجات عنها فهي
ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي
هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن ان تقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة ثم اذا
تحصلت بشيء انضاف اليها دخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك
الشيء الغير الخارج عنها لم تقتضه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك المحصل والفاضل الشارح
اورد الشك اولا في ان الجسمية طبيعة واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك
في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك
في الملزومات فناقض الوجود الذي تقتضي في الوجوب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي
ذلك وثانيا بان الحكم بحلول الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل تقتضي صحته
فاذن يمكن ان لا يحل في البعض الا في والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل
انما تقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا المنفصل
فهذا القدر معلوم مشترك وتقض للحكم دفعه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عداه مما لا نعلمه
المناقضة ان الوجود ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على ما سيجيء بيانه وعن الثاني
ان الطبيعة المذكورة تقتضي وجوب الحلول لما مر لا الامكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك
التي اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض الصور دون غيرها لخلاف النوعية
متعلقه

متعلقه بسوء اعتبار الكليات وبحل جزاعاة ماذكرناه فلا فايدة بالتطويل بالاعادة
وبهم وتنبيه اولعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد يقابل للانفصال
البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيط لا احتمال فيها للانقسام الا الذي نقسيا بعع
بحسب الفروض والاوهام وما يشبهها قد ذكرنا في صدد النمط ان الاجسام اما مفردة
واما مؤلفه وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي
حكم المؤلفة فنقول من المذاهب المختلفة المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المؤلفة مذهب
منسوب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست
ببسايط على الاطلاق بل انما هي متألفة من بسايط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة
وتالف البسايط انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم
فكا اصلا وهما للجملة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما
زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد قال الشيخ ابو البركات البغدادي في مثل هذا القول
وذكر الفاضل الشارح ان ديمقراطيس ذهب الى ان تلك البسايط كرية الشكل وفيه
نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفا انهم يقولون انها غير مختلفة
الا بالشكل وان جواهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها احوال مختلفة لاجل الاشكال
المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس اشكال
العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فايدة في ايرادها
وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي
تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في نفي الاجزاء
انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس يوجب ان يكون
كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى
مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسايط غير قابلة

لا انفكاك بل انما يتصل بالتماس وينفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلق او مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين تحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الاول وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين اخرين فيصح بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح للمتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين هذا هو المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طباع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف ما تقتضيه في الجزء الوهمي من الطبيعة تقتضي في سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل وما تقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولها والاول ظاهر الفساد فالثاني حق فان حصل للبعض منع عن قبول ذلك بسبب ذلك شيء تقارنه لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به في الفلك انما المقصود ههنا اظهار امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب المذهب يجوزونها على تلك البسائط كالفلكية والتي باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين غير قارين واراد بالقار ما للموضوع في نفسه وبالاضافي ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع مما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة

من مدة تحدث اثنينية في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منها مما يوافقهما في النوع واحدا غير مختلف فيما تقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لكل مصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيء والطبيعة قد تخص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان الحكم حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين قوله اللهم الا من عائق مانع لهم خارج عن طبيعة الامتداد لازم او زائل هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما في الافلاك وزائلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكانه جواب لسؤال منهم هكذا اليس جزء الفلك متصل عندكم بالجزء الاخر منه مثلا ومنفك عن العنصر ولا تجوزون انفصال الجزئين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة فيقال له انا نذهب الى ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر مقارن للامتداد الجسماني مانع اياه عن قبول الانفصال بالغير وانتم لو فرضتم البسائط متشابهة الطباع فاذن لا مانع لها من حيث هي عن الاتصال والانفصال قوله ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يحصر نوعه في شخصه فكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعائق عن ذلك عائق لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة بل يحصر نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان تتعدد اشخاصه في الوجود اي لا تكون

ما يقتضيه

قلنا

اضافيين

في الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى ان نوعه في شخصه قوله وذلك لانه لو وجد منه شخصان
لكانا متشاركين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل
بينهما مع وجود المانع عنه هف وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية قد انجر الكلام الى ذكره
فلنشتغل بحل هذه الشبهة وذكر الفاضل الشارح اعترض بان حجة الشيخ مبتنية على ان الاجسام متساوية
في الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون
البسائط متساوية في الطبع واعترض ايضا بان الامتداد الجسماني غير باقية عند الانفصال
ومتجددة عند الاتصال فهي امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا
ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن وا ورد اعتراضات اخر لكن يجري مجرى ما بين
تنبيه وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة الى قوله والعائق عنه لازم طبيعي
هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها
بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه انه كان حاشية فاثبت في المتن سهوا وذلك لانه
تقرير المسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس
تصورها مانعا عن الشركة واذن لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون واذن يكون بتشخص
الشخص الذي يحصل منها في الوجود زايدا على الماهية فذلك الزائد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص
واحد لا تقبل الانفكاك والا فيلزم التخلف وفي مصدر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا
نفس تصورها مانع عن الشركة الا اذا اعني بالماهية غير ما اصطلحوا عليه تذنيب ليس قد بان
لك ان المقدار من حيث هو مقدار والصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مغايرة
لما تقوم معه ويكون صورة فيه وذلك هيولا ما وشيا هو في نفسه لا مقدار ولا صورة
جرمية وليكن هذه هي الهيولى الاولى فاعرفها والاستبعاد ان تخصص في بعض الاشياء
قبولها تقدرا معينا دون ما هو اكبر او اصغر منه يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف
الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تتفرع على اثبات الهيولى واذ لم يكن بيان

مقومات

مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير
صغيرا الا اذا كان اجزاؤه متفشتة فتندمج او يتحلل بعض الاجزاء وينفصل
والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فالشيخ
ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون المقادير اليها
متساوية النسب فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا او
بالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا
بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلوص عن مقداره المعين بسبب يقارنها بل نفيد
التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا تستبعد واحترز عن الفلك بقوله
ان لا تخصص في بعض الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية
وليكن هذه هي الهيولى الاولى قيدها بالاولى لان مادة كل مركب يكون هيولاه
وان كان جسما اشارة يجب ان يكون محققا عندك انه لا يمتد بعد في ملاء او خلاء
ان جاز وجوده الى غير النهاية هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي احد المقاصد في العلم
الطبيعي وهي ايضا مبدا المسائل اخر منها مسئلة اثبات تحدد الجهات كما سياتي بعد وهي
ايضا من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار
عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة وليبان هذه المسئلة اوردها ههنا وقد دل بقوله
يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح
لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع
انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه
متشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا من المادة فالجسمية لا تنفك
عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ حكى
عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفاء انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة

لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني ظ لان وجود بعد غير متناه مح واذا كان
متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس
طبيعته ولن يعقل الصوره الا بمادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة وهذا مح قال وهذه المسئلة
اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى الابعاد الغير المتناهية لو لم
تمتنع لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي
مثلث يمتدان الى غير النهاية الثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد
مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني زايدا عليه بنصف ذراع والثالث زايدا على الثاني
بنصف ذراع وهلم جرا ولا يتوهم ان يكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينهما مشتمل
على تلك الزيادات غير متناه الا ترى انا اذا نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا
عليه نصف النصف الاخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية بحيث
بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية فاذن الزيادات
التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل تتزايد لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة
الخط الاول المنصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت متناقصة لا يلزم من كونها
غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد وكانت متزايدة
فالمطلوب حاصل ولما كان المثال موجودا في المتزايدات اختار الشارح المثال الذي لا ينافي حصول
المتزايد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى
النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل
زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد فكل بعد افرض وجدت جميع الزيادات
التي دونه موجوده فيه وشرح الى المتن فنقول ما نقضه الحل في هذا الفصل بقوله ان جاز
وجوده لان الحل عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو
وجد لكان متناهيا قوله والا فمن الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين

من مبدا واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد هو بيان المقدمة الاولى قوله ومن الجائز
ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية
قوله ومن الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان
زيادات المكنة على اول تفاوت يفرض بغير نهاية الثالثة قوله ولان كل زيادة
توجد فانها مع المزيد عليه قد يوجد في بعد واحد اشارة الى المقدمة الرابعة قال ثم
شرع في تركيب الحجة عنها قوله وانه زيادات المكنة فيمكن ان يكون هناك بعد
يشتمل على جميع ذلك الممكن شروع في الحجة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها
فانما يمكن ان يشتمل عليها بعد ومعنى هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع
الابعاد الى حد ليس للمتزايد عليه امكان اقول ويحتمل ان يكون قوله وانه زيادات
المكنة متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اي وانه زيادات المكنة اذا اخذت معا
فانها ايضا يكون موجودة مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك
بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا الفا
جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحدة من الزيادات في كل مجموع
منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير
المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون اللام التعليل في قوله ولان معلل ولا لا
لفظ ان وجه قال وتركيب البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على
الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثاني بط لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين
بعد لا يوجد فوقه بعد اخر او لا يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي
وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد اخر فاذن
صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة انها حاصلة
في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يفرض بين الامتدادين

اشارة الى المقدمة

العمر

بعد مشتمل على الزيادات غير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت
ان القول بلا نهاية الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات
جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة
في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان للمطالب ان يطالبه بالدليل وهذه المقدمة
ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط واقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا
في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع
يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله وانه زيادات الممكنة
غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تغيره المذكور ونظم البرهان على وفق تغييره مقدمة
غير جلية واما على الوجه الذي فسرناه فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع
في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد فالحكم
كانت هذه القضية اعني الحكم بوجود بعد مشتمل على جميع الزيادات غير جلية قصد اثباتها
بابطال نقيضها وهو قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه
امكان قال المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد مشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه
لو لم يوجد بعد مشتمل على تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه
من الزيادات في بعد اوفى وحينئذ فلا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد
المفترضة بينهما محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه قوله فيكون انما
يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة المحدود الذي هو في القوة يعني يلزم من ذلك ان لا
يوجد بعد مشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة
بالقوة قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه في
العظم اي اذا كان لامكان الابعاد التي يفرض فيها نهاية وجب ان ينتهي البعد
بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه فقد وجب انقطاعهما قوله والا امكنت الزيادة

علي

او يمكن ان ينقطع لا على الامتدادان
لا ينقطعان بعده اذا انتهى الى
بعد لا يوجد اعظم منه

على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال اي ان لم ينقطع الا متدادان
حتى فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وحينئذ يوجد بعد مشتمل على اكثر
من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو محال فقوله وهو
ذلك المحدود اي اكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة
ذلك انه لو لم يصر بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين
مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم قوله فبين ان يكون
هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات
الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا خلف ومعناه
ظاهر قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو اوفى الابعاد وذلك لا يمكن الا مع
فرض تناهي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا بعد
هو اوفى الابعاد فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب
فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان يشار الى بعد واحد
يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول
القول بكونهما غير متناهيين يؤدي الى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك
لانا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات او لا يكون فان كان وجب
ان لا يكون بعد اوفى فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة البعد الذي
هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع
تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل
عليه وجب ان يكون اوفى الابعاد اذ لو لم يكن اوفى الابعاد لكان فوقه بعد اوفى ولكان
ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هف فثبت ان الشك
المذكور مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع حاصله

ما قال الامام وجواب اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي

غير واضح اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل
في جواب اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة اخرى وهي
ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلة في بعد ما فوقه او لا
يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة في بعد او كانت هناك زيادة غير موجودة
في بعد فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد اذ لو كان لكانت موجودة فيه فح قد
انقطعا فكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فاما ان يكون الكل
حاصلا في بعد او لا يكون الكل حاصلا في بعد او لا يكون ومحال ان لا يكون لانا
قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن
البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر فظاهر ان يكون تلك الزيادات
باسرها موجودة في بعد واحد وذلك محال من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه
مع كونه محصورا بين حاصرين الثاني ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان
فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد
انقطع الامتدادان فالقول بلا نهاية الامتدادين يفضي الى اقسام كلها باطلة والغرض
من ايراده ان تالي المتصلة المذكورة اعني وجود بعد مشتمل عليه بعد آخر جعل لازما لها
لعدم حصول جميع الزيادات في بعد وههنا لعدم حصول كل زيادة في بعد فصار تالي هذه
المتصلة واضح اللزوم بخلاف تلك وانما بقي الالتباس ههنا في استلزام عدم حصول كل زيادة
حاصلة في بعد لكون الكل حاصلا في بعد على ما مر ذكره فهذا ما يمكن ان يقال في هذا الموضع
وانما اقتفينا كلام الفاضل لانه بذل المجهود فيه قوله وقد يستبين استحالة ذلك من وجه آخر
لا يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية الوجه الذي يستعان فيه بالحركة
هو المبني على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه يجب ان يسامته بعد الموازاة
لحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد

برهان المسامتة

لوجود

لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة
هو المبني على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما يبقى بعد ان نفصل
من الجهة التي تناهى فيه قدر ما منه وبيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا
للكل وامتناع التفاوت في الجهة التي تناهيا فيه لفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب
تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران اشارة فقد بان لك ان الامتداد
الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود ويريد بيان امتناع انفكاك الصورة
الجسمية عن الهيولى فبين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم بنى البرهان
عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد او حدود لكنه
اذا حقق كان ماهية من الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو النهاية
فكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها
به فاذن الشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل
وهذا معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة
قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه يمكن ان يتصور غير
متناه وح لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل بالبرهان
تناهيه قوله فلا يخ ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او يلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه
عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والامور التي تكتنف الحامل قال الفاضل
الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما
يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره
وذلك لان الحال ان كان لازما لكان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضائها لما يقتضيه الجسمية وان لم يكن
لازما فيستحيل ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكورة في كلام
الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة

بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون بدواخل المادة ولواحقها ذلك
اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم
فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها فيظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام
مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن قوله ولو لزم منفردا بنفسه عن نفسه تشابهت الاجسام في مقادير
الامتدادات وهيئات التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كله اقول
هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة
وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات
وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في نفس المقادير وذلك لان الاختلافات فيه
انما كان بسبب الفصل والوصل والتكاثف والتخلخل والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب
انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات وانما قال
هيئات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي
والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك لان هيئة التناهي امر عرض للشيء المتناهي
والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض ثم قال ووجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد
ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اي لو فرض اقل قليل الامتداد
لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه فاذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة
والفرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما لانا
يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابههما بعد الفرض وذلك لان
اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل
ان المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازم
لا يتفطن الفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية
كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعل فيه

على

على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وتوهم التلفظ به قولا فغلط فيه وفسر قول
الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال
والثالث تشابه الكل والجزء في عوارضهما على ان كل واحد منها صرح براسه ثم امعن في الاعتراض
على كل واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب القول
فيه بما لا يحوج الناظر فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك والا كان فساد جميع اعتراضاته
ظاهرا بما قررناه فلا فائدة في ايرادها قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد
بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له في نفسه
الانفعال وقد بانت استحالة هذا اقول هذا هو القسم الثاني من الثلثة وهو ان يكون الشكل قد لزم
الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة
وعما يوجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه
من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها
عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن
ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية من فاعلها في الامتداد الا بعد كونه متهيئا لان
ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضي كونه ماديا وقد
فرضناه منفردا عنها هف وما اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال
لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد يختلف من غير انفصال الجسم كاشكال
الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادح في الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال
مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له
في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان يتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم انه
الزم المحال في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفي هذا القسم
بالوجوه العائدة الى القابل فقط قوله معنى انه مشاركة من الحاصل اي لا ظهر فساد القسمين المذكورين

المقادير

تعين لكن هذا القسم حقا ويوجد في بعض النسخ بعده فللهيولى اذن تاثير في وجود الصورة لا بد في وجودها منه كالشاهي والتشكل وهذا نتيجة البرهان المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى لا في ماهيتها فاذن هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب

ثم نقول ان الشكل للفلك حـ

وهو المشار اليه بقوله وهذا ايضا يلزمك في شيئا اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد اقول هذا اشكال يرد على ما بطل بالقسم الاول من الثلثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المتفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كان له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل الكل مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذا جوزتم اختلاف الشكل للفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته وتنبيه بقوله اشارة الى ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذ يخالف احكام الجزء والكل فيها كالارض المخالفة لبعض اي على ان هذا ابو اتها في توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتافى وجود جزئه عنه بخلاف المركب ليكون تجزيته لاحد الاسباب المذكورة فاذن وجب تقييده بالسبب ولما كان الفرض اعم الاسباب خصه بالذكر قوله فنقول لك ثم يريدان نوفق بين الصورتين بما يقتضي لزوم المحال المذكور في احدهما دون الاولى وتقريره مجملا ان الفلك له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار والشكل فيها فيصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض جزءا له بعده مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد المتفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا عن غير عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير

فاذن

فاذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجري مجراه قوله ان الشكل للفلك حصل عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجسمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن صورتها فلما وجب لها بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءا اما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل اقول معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل للعلة التي ذكرها ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره والطبيعة يطلق على معان متناسبة والمراد ههنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره او المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزءا للكل بعد حصول صورة الكل اي لما اوجبت الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل شكل ما للكل لكونه جزءا حادثا بعد الكل وقد اختلف النسخ ههنا ففي بعضها تكرر لفظ صورة الكل احدهما مخفوضة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها لم يتكرر لفظ صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود الى لفظ ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك يعني الشكل المتقدم ذكره ويكون فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي قوله فهذا له عن عارض ولازم وبسبب مقارنة باتفاق تلك الصورة ويحملها ويجري ههنا اي هذا الحال للفلك

عن عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف احدهما الى الآخر ومانع وهو كون الجزء ممنوعا
بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما تقتضيه السبب المذكور ليست مقارنة
المادة القابلة للصورة الجسمية الحالة اياها الملتبسة معها بطريان الانفصال عليها قوله
واما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شئ يوجب شيئا الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة
هي واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة
قابل فلا يجب ان يستحق شئ منها ما يختلف فيه حتى نقض الكلية والجزئية فليس لكم ان
يقال منها ما لحقها من غيرها شئ بحسب امكان وقوة ما او صلوح موضوع لحوقا سابقا ثم
تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحاله مخالفا يريد ان المقدار لو انفرد ولم يكن للكلية والجزئية
اصلا فضلا عما يلزمهما لان نفس طبيعة واحدة فلا يقتضي الاختلاف بالكل والجزء وليس
هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك ويختلف النسخ ههنا ففي
بعضها هكذا ام يصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة
قابل وهي اصح وفي بعضها الا من نفسها لا من علة ولا من مقارنة قابل وتقديره لم يصر
كلا وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها لانه لا علة ولا قابل
هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف ثم قال ليس
يمكن ان يقال منها ما لحقها شئ من غيرها يعني من الفاعل ثم قال بحسب امكان وقوة
ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة ثم قال او صلوح موضوع
يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضيين وقيده ههنا لان
الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك
ثم تبع ذلك اللحوق ان خالف الجزء الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل احوال
الفلك في الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت
الصورة وجزؤها حالين في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الآخر وان

بحالة

وان تباينتا كانت المادة متخالفة في الكلية والجزئية وحينئذ ان احتاجت الى المادة
تسلسلت المواد والا فالصورة ايضا وحدها تختلف فيهما من غير احتياج الى المادة
فان قيل تقدم الصورة في الوجود والحلول على جزء ما سبب لكونها اولى بان تكون كلا
منه قلنا فليكن تقدمها في الوجود وحده سببا في المتنود عن المادة والجواب ان
المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها ويختلف غيرها من الصور والاعراض
المادية بها كالزمان الذي تقتضي التقدم والتأخر لذاته ويصير الاشياء متقدمة ومتأخرة
بسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصور في اختلاف احوالها الى المواد
ولم يحتج هي الى غيرها تنبيه هذا الحامل انما له الوضع قبل اقتران الصورة الجسمية به
يريد بيان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذات القابل انما يستفيده من الصورة الجسمية
وهذه مسئلة يبتنى عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان
البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات
وضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني فلما نذكره
فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشئ بحيث يمكن الاشارة
الحسية اليه ومنها حال الشئ بحسب نسبة بعض اجزائه الى البعض ومنها ما هو المقولة المشهورة
والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع
ويتبين منه انها هي التي بعد تشخص الهيولى وتعينها على ما سيأتي بعد قوله ولو كان له
في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم اي لو كان للحامل وضع وهو قائم
بذاته خال عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما كان على الاطلاق وفي لو كان
للحامل وضع وهو قائم بذاته في جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات
كان بانفراده ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان خاليا عنه هف قوله او غير
منقسم كان في جميع الجهات حد نفسه منقطع منتهى اشاره وهذا هو القسم الذي لا يكون كالاول

الوضع يطلق على معان

وبه منقسما على الاطلاق فغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم ويريد به ان الحاصل ان كان
بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده منقطع منتهى اشارة وذلك لان الاشارة
امتداد يبتدئ من المشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم في جهة ذلك
الامتداد ولانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المنقطع شيء من المشار اليه فاذن لا يكون
المنقطع منقطعا فكل منقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض
اشارة يمتد اليه ولا يتجاوزه يكون منقطعا لها فهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان
في حد نفسه منقطع منتهى اشارة قوله نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا او سطحا ان انقسم في غير
جهة الاشارة اي ذلك المنقطع لا يخلو اما ان لا ينقسم في جهة اخرى او ينقسم والثاني لا يخلو
اما ان ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في جهتين فكان الحاصل على التقدير الاول نقطة وعلى
التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد ثلثة
واذا فرض احدها منقطع الاشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع
بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها
باطل وبطلان كونها احد هذه الاشياء بين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح
لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال كمية محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن
ان يكون الا حالة في غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فهي ليست
بنقطة ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه
الا الى تنبيه تنبيه فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة
فصارت ذات وضع مخصوص يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة
عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا
هيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها
وصارت حينئذ ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخ

اما

اما ان لا تحصل في موضع من المواضع او تحصل وان تحصلت فلا يخلو اما ان تحصل في
جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني من هذه الاقسام محال اما الاول فبديهة
فلا يخلو اما ان تحصل في الكل والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى
من غيره او لا يكون فان لم يكن اولى وكانت متساوية النسب الى جميع المواضع كان
حصولها في هذا الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال
بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان لحقتها الصورة
او حصلت بذلك فهذان قسمان وهما ايضا محالان [illegible] لكل واحد منهما نظيرا في الوجود
والشيخ اوردهما واورد نظيرهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين والموضع عن ذكر الاول
المحالية البديهية للايجاز قوله فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك
كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع
هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة تحت هذا الفرض
هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فلان هذا
لا يمكن هيهنا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع
الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك اي حصوله في ذلك الموضع انما كان لان
الصورة انما لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع آخر ثم اشار
بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره في الوجود وهو ان يكون الهيولى في صورة توجب لها
وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا في موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية توجب لمادته
وضعا هناك ثم فسدت صورة الجزئين بسبب ولحقت او كان قد عرض لها وضع هناك
كجزء من الهواء ايضا قسر عن موضعه بالقسر الى الموضع الطبيعي للماء فوضع لها وضع هناك ثم فسدت
صورة الجزئين بسبب ولحقت صورة الماء بمادتها هناك فحصلت الهيولى مع الصورة
اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا

اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله واما ليس يمكن
فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور بقوله وليس يمكن ايضا ان
يقال ان الصورة ايضا الخ اقول هذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان يحصل الاولى
بعد ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود واما بيان الامتناع
فهو ببيان تساوي نسبتها الى جميع المواضع التي تعرضها الصورة التي يلحقها الى اذ ان
تكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة ويستحيل حصولها في بعضها
وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة تطلب لها وضعا مخصوصا
من الاوضاع الجزئية التي يكون لا فراد كل واحد منها مثل كاجزاء الارض وانما قيد هذا
القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية التي تقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها
انما تقتضي بعض المواضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيرها وذلك لان
للحيز الطبيعي اجزاء وحصول الهيولى مع الصورة في احدها دون غيرها تقتضي اولويته لا لاجل
هذا خص الفرض بالقيد المذكور كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود
وذلك لان للحيز الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول الكل ثم اشار بقوله كما يمكن ان يتحقق في الوجه
الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان الموضع الذي
واجبا لا عارضا بحسب الصورة السابقة اعني في الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي
ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود صورة المائية فيه وانما لم يقصد اي جزء اتفق
منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب اجزاء الموضع المائي الى الموضع الاول فتخصيص ذلك
الموضع الجزئي بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك ومنع فرض
اي بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئي هناك لانه هاهنا سببان احدهما الصورة
المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق وهو سبب لتخصيص
الموضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا الفرض لانا جعلناها مجردة

الى الفرق

الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية
في الهيولى المجردة و بيان سر ذلك ان حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على سبيل
التبدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال السابقة واعلم ان غايته ايراد النظر من
سد باب ايراد المعارضة بها وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة
لاقتضائها الحصول في موضع معين اولوية احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون الذي هو
حلول صورة جديدة في الهيولى والكائن تقتضي لا محالة الحصول في موضع فالوجه في تخصيصه
باحد المواضع هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة به ثم ان اجيب بان المخصص هو الوضع
السابق حاصل ثم وغير حاصل هاهنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة تقتضي الحصول
في احد اجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع تساوي نسبتها الى الجميع وحدة فالوجه في تخصيصها باحدها هو
الوجه في تخصيص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان تخصيص الوضع السابق اقتضى
تخصيص اقرب الاجزاء منه بذلك اما هاهنا فليس وضع سابق فلا تخصيص وقد يلوح من كلام
الفاضل الشارح ان اهل الاشكال اليس الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحد الصور النوعية بعينها
مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي وان كانت غير جسمية
الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز واجاب عنه بكون كل صورة نوعية
مسبوقة باخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصورة ليست كذلك
فظهر الفرق اقول هذا الاشكال بما ليس في الكتاب منه عين ولا اثر واما ما يشكله تجويز
اتصاف الهيولى في حال تجردها باوصاف متعاقبة تقتضي احدها تخصصها باحد الاوضاع
الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشيء لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت
بوضع فهي غير مجردة فان لم تخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة
تذنيب فاعلم ان هذا الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية وفي نسخة الجسمانية وفي نسخة الجسمية
ذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها لو

الانفكاك اما ان يكون مشاراليها اولا يكون وابطل الاول فى فصل ثم ابطل الثاني

فى الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان تحصل فى كل الاحياز او لا تحصل

فى شيء منها او فى حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور فسادهما اقتصر

على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس بالمطلوب ولم يصرح بثبوته مطلقا ايماء موقوف

على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين واقول ويحتمل ان يكون الوجه فى ذكر الحدس ان امتناع افتراق

الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على

الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة ابدا وينعكس بعكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة

غير مجردة اى لا يكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هى المقترنة بالصور فهى لا تتجرد عن الصورة

الجسمية تنبيه والهيولى قد لا تخلو ايضا عن صور اخرى يريد اثبات الصور النوعية وهى

التى تختلف بها الاجسام انواعا واعلم ان سلب الخلو كان للمقارنة بمعنى لا تخلو انها تقارن

ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور مثل تقارن واحدة منها فقط ولا تجب ان تقارن

تلك الواحدة ايضا دائما بل ربما تقارنها وقتا دون وقت فاورد الشيخ ههنا لفظة التى

تعد من الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلى بمقارنة الهيولى لما يقارنه من الصور النوعية

غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا قوله وكيف ولا بد ان

يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة

توجب امتناع قبول ذلك وكل ذلك غير مقتضى الجسمية اى وكيف يخلو الهيولى منها مع

امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة

وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام

اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور

مختلفة غير واجبة لذواتها فهى انما تجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الجسمية المتشابهة

فى جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله كما سيجيء

علم

علم بما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور

مقارنة لها لان المفارق يتساوى نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان يكون مستلزمة للهيولى

لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ويجب

ان يكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه

الامور قوله وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص معينين وكل

ذلك غير مقتضى الجسمية العامة المشتركة فيها الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين او الوضع ويمتنع ان

يكون فى جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن جسميته تقتضى ان يكون فى مكان او وضع

غير متعينين ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع متعينين طبيعة على ما يجيء فى

النمط الثانى فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان خاص او وضع خاص

متعينين وذلك لصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مر وانما لم يقتصر على المكان وحمل

الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده فى مكان وهو لا يخلو

عن وضع معين واعلم ان الصور تختلف باعتبار اثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول

الانفكاك وعسره يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة مناسبة للاين

وهكذا فى سائر الاعراض ويحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق

انما هو غير حصوله فى ذلك الاين ومما يوضح ذلك بقاؤها فى بعض الاجسام مع زوال الاعراض

فان السبب المقتضى لسهولة تشكل الماء ولرده الى مكانه الطبيعى ووضعه الطبيعى باق عند

جموده او اصعاده بالقسر او تكعيبه والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها ان استناد

اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة تقتضى استناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة

لاستناد اختلاف الصور فى العنصريات الى اختلاف استعدادات فى مادتها المشتركة

بحسب الصور السابقة وفى الفلكيات الى اختلاف فواعلها وفى الماهيات قيل فلم

لا يجوز استناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر بيانه

مغايرة الاعراض ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي وسائر الاحوال
المذكورة فان سميت تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية
ينبغي ان يتنبه اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة وليست الا استعدادات
ولا المواد كذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصورة فان اعراضه لا تزول من ذلك
لان هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لا محالة ويكون لزومها اما للجسمية
او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا والكل باطل الا
كونه لما يكون محلا ثم قال فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور والعناصر
جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور اعداما للبعض كالمقتضية لصعوبة
القبول المقتضية لسهولته فان من الجائز ان يكون صعوبة القبول عدما لسهولته ومبدأ
العدم يجوز ان يكون عدميا والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك
غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو
هذه الصورة لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب ان
يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وحينئذ يسقط القسمة المذكورة لانها لازمة
لانها صورة الفلك لا غير واما استنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل
فاعلا واما جعل بعض الصور العنصرية اعداما فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست
بعدمية اما الاينية فظاهرة واما الباقية فعلى ما تبين في مواضعها والامور الوجودية
لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية
ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم يكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم تكن صورا
وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر لاعراض مختلفة غير مرتبة بعضها من باب
الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض
بواسطة البعض يناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول
ان

ان الصورة ليس من شرطها ان تتقوم بالهيولى وهذه الصور لعمومها غير دائرة
على ما سيأتي بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام
امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور يقتضي التاثير في الغير بحسب ذاتها والتاثر
عن الغير بسبب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في مكانها والعود اليه بشرط الخروج عنه
وهكذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ غير الاحتمال الذي اوجبه
الفاضل الشارح واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحامل حتى تتعين صورته وماهيته والا
لوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما يختلف احواله الى معينات واحوال متقدمة خارجة
تتحدد بها ما يجب المقدار والشكل قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة
في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن التناهي والشكل المحتاج
فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى تحتاج الى شيء
اخر غير الهيولى لولاه لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا
الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال كره
على دليلين مما مر اولهما انه لما استدل على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بان
قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل والتزم بانه للحامل لكان
لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استواؤها في المقدار والشكل
وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصورة النوعية باختلاف الكيفيات لكان لقائل
ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة
لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحدا اخره الى ههنا والجواب هو ان
اسباب الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة للامور اللاحقة فقوله
لا يكفي ايضا وجود الحامل حتى يعين صورته وماهيته اي حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة
تحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه المذكور هو تشابه بالمقدار والشكل لا التشابه
والشكل معا

والجزء والكل لا يجب ان يتحد امع وجود المادة القابلة للانقسام قوله بل تحتاج فيما تختلف
احواله اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات اي الى مشخصات وذلك
لانها لا تحتاج الى علل الماهية والحقيقة بل تحتاج الى علل تفيد تغايرها وانفصالها
الكلية قوله واحوال متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان
سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي
يكون وجودها غير دائم ولا اكثري فان الاشخاص من حيث لا تتماثل تحتاج الى علل
وجودها ليصير بانضيافها الى سائر العلل عللا لا تتماثل ويريد بالمعينات والاحوال
المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة
والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة والمادة
فهو علة قابلية قوله وهذا سر يطلع منه على اسرار اخر قال الفاضل الشارح كون كل سابق
علة معدة للاحق سر عظيم يطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان لا يكون للحوادث بداية
زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية ليكون تلك الحركة سببا لحصول
تلك الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور اقول من
تلك الاسرار الشنعة لوجود مبدأ قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات
ولوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينتظم باشتظامها امور
العالم على ما هو عليه في نفس الامر فتدبر وتنبيه واعلم ان الهيولى مفتقرة
في ان تتقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية لقوام
الهيولى بها مطلقا او يكون الصورة آلة او واسطة لمقيم او يتقوم الهيولى بها مطلقا او يكون
شريكة لمقيم باجتماعهما جميعا تتقوم الهيولى او يكون للهيولى تجرد عن الصورة والصورة
تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون متقدما بالذات من الاخر بل يكون سبب ما
خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الاخر او بالاخر اقول يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة

فذكر

فان الجزء م

لا متفقة م

عظيم

آخر م

فذكر اولا الاقسام المحتملة ليتبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام
ان تحقق لما ثبت تلازمهما فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس
او الصورة محتاجة من غير عكس او يكون كل منهما محتاجة الى الاخر او لا يكون ولا واحد
منهما محتاجة الى الاخر فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة
للهيولى اما علة مطلقة او جزء منها او لا علة ولا جزء علة بل تكون آلة او واسطة للعلة ومن هذا
ان الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء العلة للهيولى
واقول التلازم عند التحقيق لا تقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها او بين
معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضي تلك العلة تعلق ما لكل واحد منهما بالاخر
على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للاخر ولا معلولا له ولا ارتباط
بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن فرض وجود احدهما
منفردا عن الاخر ولكن الجمهور لا يتفطنون بذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين
ليس احدهما علة للاخر ربما يكون من غير ان تقتضي الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في
ذلك بالمتضايفين وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم
الى قسمين احدهما ان يكون لكون احدهما علة للاخر والثاني ان لا يكون كذلك والاول
كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لما لم تكن علة
موجبة فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال ان يكون القابل فاعلا
استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه
فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب
الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلثة التي ذكرها الفاضل الشارح وحكى
القسم الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للاخر فبنه على ان ما يظنه الجمهور في
هذا القسم باطل ونبه على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط تقتضيه

لا الهيولى مع غيرها

تكون علة م

شيء غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى قسم الفصل بالوهم والنسبة فهذه هي الاقسام الاربعة
المذكورة في الكتاب ثم قسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الشيء الثالث
يقيم كل واحد منهما اما مع الآخر او بالآخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل
الشارح في قوله ان الهيولى في ان تقوم بالفعل الى اي مقارنة الصورة فوائد منها انه انما
قال في ان تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر ومنها انه قال تقوم
بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني ومنها انه قال الى مقارنة الصورة
الصورة ليعرف انها ليست علة موجبة بالايجاب ذاتها ذات المعلول لا كالباري تعالى
والعالم قال وعلى قوله مقارنة الصورة شك لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية تعرض للشيء
بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متفاوتة عن الذوات فاذن المقارنتان اعني مقارنة
الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متفاوتتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة
الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات
الصورة الافتقار اعني وجدت وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى
ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك
ذلك الا انه وقع في عبارته تسامحا ويحتمل ان يقال ان الشيخ لم يذهب الى ان ذوات الهيولى مفتقرة
الى المقارنة المتفاوتة عنها بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل اي في تشخصها مفتقرة اليها
والشيء يجوز ان يحتاج في اتصافه ببعض ما الى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها
بالعلية الى وجود معلولها المتأخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تأخر صفتها عما يتأخر عنها ثم
قال وهذه القضية يعني ان الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى الحجة لان
الذي تقرر هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي
في بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر بل يكونان
متضايفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة

قال

قال وسيأتي ابطال الاحتمالين اقول اما تلازم المتضايفين فسنبين انه ليس
على وجه لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر كما ظنه واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون
الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضي
الايجاب في عليته قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس
لان الآلة لا يكون موجدة الا ان الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون
موجدا كالعلة القريبة اقول الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل بواسطتها في منفعلة القريب منه بتوسط
والواسطة هي معلول تصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلول
والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال وقوله او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة
ولا الصورة تجرد عن الهيولى الى آخره اشارة الى القسمين الآخرين مع الشبهة التي
يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما وهي ان يقال لما ثبت التلازم
فليس احدهما بالعلية اولى من الآخر واليه اشار بقوله وليس احدهما اولى بان يكون
مقاما بالآخر من الآخر وبعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السواء او الاستغناء
من الجانبين على السواء اقول لو كان مراده ذلك لكان من ذكر السبب الخارج مستغنيا
وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته
ويكون قوله او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة الى قوله وبعكسه اشارة الى القسم
الاخير على ما يظنه الجمهور وقوله بل يكون بسبب ما او تتمته على ما هو الحق في ذلك وقسمة
لذلك القسم الى قسميه قال ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام
احدهما بالآخر ليس باولى من العكس جعل اللازم ان يكون بسبب خارج تقيم كل واحد
منهما مع الآخر وبالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد مع الآخر او بالآخر من غير
اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود
موجودان واجبا الوجود متكافيان في الوجود والثاني انه اراد بقوله تقيم كل واحد منهما

الفرق بين الآلة والواسطة

مع الافو استغنا كل واحد منهما عن الاخر فهو لا يصح لان مورد القسمة هو الهيولى مفقوده
وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى
التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام
محذوف اقول الشك الاول هو مظنة الجمهور وقد مرت الاشارة الى فساده وسياتي
بيانه بقول ابسط والشك الثاني غير وارد لان الاستغنا عن الجانبين ينافي تلازمهما
اشاره اما الصور التي يفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة
للوجود الواحد المستمر لهيولياتها ولا الات او متوسطات مطلقة بل لا بد في امثال
هذه من ان يكون على احد القسمين الاخيرين صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل اما
الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي اذا طرا زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال
وحدثت جسميتان اخريان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سياتي
واما صور الافلاك فلا تفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية
فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد في هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان يكون عللا
مطلقة ولا الات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند
انعدام العلل والالات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا تنعدم عند انعدام الصورة
المذكوره لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل
المتقدم قوله وههنا سر اخر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدا للكائنات
غير الهيولى والصورة بل شي اخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده
بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة
ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد تنعدم ويبقى المادة فعلم انها تحتاج
الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة اي من حيث طبيعتها النوعية
الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم يكن الصورة من حيث هي
صورة

صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة
بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم ان
هناك شيئا اخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود ينضاف
الصورة من حيث هي صورة ما اليه فيجتمع منهما للهيولى علة واحدة بالعدد دائمة مستمرة
الوجود ومعها وربما يشبه ذلك المبدا المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة بشخص
يمسك سقف بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى مكانها فتادية الكلام
الى اثبات هذا المبدا المفارق سر في هذا الموضع اشارة يجب ان تعلم في الجملة
ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شي منها سببا لقوام الهيولى مطلقا بل
لبيان ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سوا كانت عنصرية او فلكية
ممكنة زوالها او ممتنعا فانها لا يكون عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى قال
الفاضل الشارح الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتاخر عن
الشي يجب ان يكون ايضا متاخرا عن ذلك الشي سوا كان التاخر بالذات او بالزمان
وهذه مقدمة بينة الثانية ان الشي الذي يكون مع المتاخر عن شي يجب ان يكون ايضا متاخرا
من الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية من النمط الثاني من هذا
الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان
محدد الجهات متقدم على الجهات وهي اما مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم
على المع متقدم واستعملها ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوي
لو كان متقدما على المحوي الذي هو مع عدم الخلا لكان متقدما على عدم الخلا ثم زعم هناك
ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي
فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق
مشكل اقول المعية يطلق على المتلازمين اللذين تعلق احدهما بالاخر من حيث التصور

واما من حيث الوجود كالجسمية المتناهية والتشكل في الوجود كالجسم المستقيم الحركة الجهة
التي تحرك فيها ذلك الجسم اعني الوجود وكوجود الملأ ونفي الخلأ على تقدير كون نفي الخلأ
امر مغايرا له في التصور وقد يطلق على العلل المتغايرين بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما
صدرا من علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيهما ولا يكون لاحدهما بالاخر تعلق
غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المع في المواضع ليس
بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا
ينفك عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا ينفك عن
يمكن ان يكون علة لهما فهما اذن غير متنافوين عن الجسمية وما لا يكون متنافوا عن الشيء
فهو اما مع الشيء او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكونا قبل
الجسمية او معها وللقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم فهي متنافوة
عن الحد وهو المتنافوة عن المقدار لكونها نهايات للمقدار والمقدار متنافو عن الجسم والجسم
متنافو عن الجسمية التي هي جزؤه فالشكل متنافو عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان
يقال انه متقدم عليها قال والغلط في البيان الاول هو في قولنا لما لم تكن الجسمية علة
لهما فهما اذن غير متنافوين عنهما فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدما عليه العلة اخص من
التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم تكن متقدمة عليها
بالعلية اخص من التقدم المطلق لكنها متقدمة عليها بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين
او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة وان لم تكن
شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمات قوله هذا
البيان لا يفيد الا ان التشكل من لوازم الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث انها
لا تتعلق بالتناهي والتشكل بل انها لا تنفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه
ان الصورة الشخصية محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشيء في تشخصه الى

متنافوعن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتنافوين عنه فاذن التناهي والتشكل
غير متنافوين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متنافوين عن ماهيتها
وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابعة ان التناهي والتشكل من توابع المادة وتوره
ما ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل او معهما
اما متقدمان على الجسمية او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او
ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان تكون متقدمة على الصورة فلو كانت
الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا
محال وللقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة
والحاصل ان الذي قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلة قوله
قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة
فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى اما اذا جعلناها علة مطلقة للهيولى وجب ان
يكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان يكون علة مطلقة
للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع ان يكون الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة
لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح ونرجع الى تفسير المتن قوله
ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود معناه لو كانت الصورة علة مطلقة
لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه
وهو ان السابقة بالوجود هي المتشخصة قوله ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة سبب
ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود معناه ان الصورة لو كانت
علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة
والاشياء التي هي علل لوجودها يكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق
على السابق سابق حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى وفي بعض

الشيخ حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه على اولى الروايتين

ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة تقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعا حتى

يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له

فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم

احد الصنفين على الهيولى دون الصنف الآخر وعنها قوله على انها معلولة لم يحسن بالاباين

ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس من احوال المعلول المهية فان اللوازم للمعلول قسمان

كل قسم منها داخل في الوجود قال الفاضل الشارح يجب علينا ان نعرف هذا الموضع

اولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة في هذه الاشارة اليه ثانيا فانه قد توهم انه اذا اسقط

هذا القدر من البين وضم ما قبله الى ما بعده فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره

في اثناء الحجة لغوا اما التغيير فهو لم لا ادعى قوله على انها معلولة لم يحسن بالاباين ذاته

العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا يكون مباينة

عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري تعالى وقد يكون

ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه على تقدير ان يكون فان الهيولى على تقدير ان يكون معلولة

للصورة لم يكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس يستبعد ان يكون الشيء علة لوجود

شيء ويكون حقيقة تلك العلة تقتضي ان يكون تصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة

علة لوجود الهيولى ويكون ايضا علة الحكم او وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل وقوله لم كان

ايضا ليس من احوال المعلول المهية فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منها داخل

في الوجود فلو ادعينا ان الهيولى ولم يكن من احوال المعلول المهية الصورة الا ان لا

ان يكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المهية العلة مثل الوحدة

فقط وقد يكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى

معلولة لوجود الصورة التي تزول مع بقاء الهيولى وليس ايضا مراده بقوله فان اللوازم

المعلول

للمعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد يكون معلولات للمهية وقد يكون

معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة

للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل

موجود وذلك لانه قال في الشفا في الفصل الرابع من ثانية الالهيات في مثل

هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه

وجود شيء يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء

مباين لذاته فان العقل ليس ينقص عن تجويز هذا ثم التجويز يجب وجود القسمين جميعا

هذا ما ذكره في الشفا ويظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم للمعلولة قسمان ذلك التجويز

العقلي واراد بقوله وكل قسم منها داخل في الوجود ان التجويز يقتضي وجود القسمين جميعا في

الخارج قال واما بيان ان الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي عندي

ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكر ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا

الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح لان يستدل

على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال ان الصورة اذا كانت

حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان يكون

الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقول لهذا المستدل لم لا يجوز ان يكون الصورة علة لوجود

الهيولى ثم انه يجب حلولها في الهيولى لا لان الصورة يكون محتاجة الى الهيولى بل لان

الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها او

الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود

الهيولى فيكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لكن

لا يكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ

انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت

اعلم لزوم

المعارتيها وتكن معلولات مستقلا

ان العلة الهيولى حسب ان تكون بعد ذلك غير وجود الصورة وجود الهيولى

الاشياء التي هي علل الصورة سابقة عليها اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي
حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول
تحتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعتراض منها
ذكر ما تبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدأ بها فهذا
ما عندي في هذا الموضع اقول هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع لاحتمال
ان يقال ان الشيخ لما ذكر لو قدر انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون
نفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون
بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة
لها او حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى
المعلولة لها بحسب الروايتين جميعا ثم قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى آخر هذا
التقدير مما يمتنع تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة فهي
غير مباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتأخر عن وجود العلة المتشخصة اي لا يمكن
تحصل العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها سبقت بما يقارن
وجودها فكيف يسبق على ما يقارن وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة
من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة اي مع انها معلولة غير مباين الذات عن ذات
العلة فكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير مما يلزم
منه محال او هو ذلك هو المحال الذي ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة على
نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب ان يكون للماهية لا
للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولا للوجود ومقارنا له في الوجود بل قد يكون الشيء
معلولا للماهية ومقارنا للوجود كالزوجية للثلاثة وليس الامر ههنا كذلك فان
الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كان ايضا ليس

معلولا له

مراواة

مراعاة المعلولية للماهية على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفس الماهية
في جميع الصور بل قد يكون معلولا للعلة بحسب الماهية جزءا منها او شريكه لها كما ذهبنا
اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كان ذات الهيولى ليس من الاحوال المعلولة للذات
الصورة فهي ايضا معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليها ثم انه لما وصف
المعلولات بانها قد تكون غير مباينة ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكورا فيما
من هذا الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلولات اعني المقارنة
والمباينة في الذهن وفي الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما
داخل في الوجود ولما فرغ من هذا البيان تم البرهان فظهر ان هذا البيان لمرادها
الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة متعلقة به لانه لو كذا

المذكوره

وبيان حقيقة الحال في هذه المسئلة ولكن قد علم ان التناهي والتشكل من الامور التي
لا توجد الصورة الجسمية في حد نفسها الا بهما او معهما قال الفاضل الشارح معناه
ما مر في المقدمة الثالثة قوله وقد تبين ان الهيولى سبب لذينك قال ومعناه
ما مر في المقدمة الرابعة قوله فيصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معه تم وجود
الصورة السابقة بتتمة وجودها للهيولى وهذا محال فقد اتضح انه ليس للصورة
ان يكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق وهذا بيان الخلف اقول قد نبه
بقوله ما به او معه تم وجود الصورة ان التناهي والتشكل كما انهما يتم وجود الصورة
لا ماهيتها فهما غير متاخرين عما هو تتمة وجود الصورة كما ذهب اليه والثاني
وهم وتنبيه او لعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها في ان يستوي للصورة
وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب اما
بكونها محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود بل تفصيلا بالاجمال انها تحتاج اليها
في وجود شيء يوجد الصورة به او معه ثم تخصيص ما بعده يحتاج الى الكلام المفصل قال

الفاضل الشارح هذا سوال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا يستوى
لها وجود الا بالتناهى والتشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان يكون
الصورة لا يستوى لها وجود الا محتاجة الى الهيولى بوجه وجوابه ليس كل ما احتاج
الشى اليه وجب ان يكون علة للشى بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعى
تفصيلا لا حاجة بنا اليه فان لقائل ان يقول القول بان الصورة تحتاج الى الهيولى
ام لا تقول فان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم
من القولين كون الصورة متاخرة ومتقدمة معا وان قلت ان الصورة لا تحتاج
الى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك السابقة واقول
انه يذهب الى ان الصورة من حيث هى صورة تكون متقدمة على الهيولى وشريكة
لعلتها ومن حيث هى متشخصة محصلة فى الخارج تكون متاخرة عن الهيولى لان الهيولى
هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد بقوله انا لم نعرض لكونها محتاجا
اليها فى ان يستوى للصورة وجود اى لم نقل هى العلة الموجدة للصورة بل لا انها
العلة الفاعلة لتشخصها وتحصلها بل نصنا بالاجمال انها تحتاج اليها فى وجود شى
يوجد الصورة به او معه اى قلنا ان الصورة محتاجة الى الهيولى فى وجود التناهى
والتشكل الذى يتشخص ويتحصل الصورة بهما او معهما موجوده لكون الهيولى
قابلة لها فاذن هى اعنى الهيولى متقدمة على ذلك الشى وعلى الصورة المتصورة بذلك
الشى من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هى الصورة ثم تلخيص ما بعد هذا
يحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الاخر من غير ان يلزم
الدور على ما قلناه اشارة انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة
فان لم يعقب بدل لم يبق المادة موجودة فالمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة
بالبدل وليس يجب ان نقول ويقيم البدل ايضا الهيولى على ان يكون

الهيولى

الهيولى قامت فان لان الذى تقوم فيقيم متقدم بقوامه اما بالزمان واما بالذات
وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقامة اقول يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى
وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هى متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال الفاضل
الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثانى
من الاقسام الاربعة التى صدرنا الباب بها وهو ان يقال الصورة تحتاج الى الهيولى
وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التى يمكن زوالها عن المادة ليست بمتاخرة
فى الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة اذا زالت عن المادة فان لم يحصل
عقيبها فى المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم يبق المادة موجودة لما مر ان الهيولى
لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشى الذى عقب الصورة الزائلة بالصورة
الحادثة مقيم للمادة اى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق
قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق ان نقول البدل تلك
الهيولى لان الشى ما لم يكن ~~انه يحفظ ذلك~~ حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى متقدمة
للصورة كانت تقوم اولا يوجد لكن ثم تصير بعد ذلك وقد كنا بينا ان الصورة
مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الاخر وهو معنى قوله وبالجملة
لا يمكنك ان تدبر الاقامة قال والقائل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى
لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك استحال تقدم
الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى
مبنية على ان للهيولى تقدما بوجه ما على الصورة ولا شك انه هو المراد بقوله فمعقب البدل مقيم
لا محالة للمادة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل
ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال اين معين او شكل معين او مقدار معين
فلا بد من ان يحصل اين اخر وشكل اخر ومقدار اخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون

بالجوهرية

وانه يحفظ ذلك م

لم يوجد م

مقيمة للصورة م

هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان

واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور لان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت مقومة بنفسها فتسبق وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان يكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما يكون ذاته ذات العلة كما سبق فاذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحد منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة علة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى علة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان يصير فاعلا ومعطيا للوجود واما الشك الاول الذي اورده الشارح فينحل بما ذكرناه من ان كيفية تقدم احدهما على الاخرى واما الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما قوله ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا فقد يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط وهذا سهو من باب توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر يقيم جوهرا هو محله ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما متشخصة لا في جسميتها بل في تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت مشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه واما قوله فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل فليس بنتيجة لما ذكره

لان الذي ذكره لم يقتض الا كون معقب الاين مقيما للجسم المتشخص بالاين وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة اشارة ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الاخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الاخر وعلى نفسه اقول يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شيئان يقيم كل واحدة من الهيولى والصورة اما بالاخر او مع الاخر فان ذلك يستلزم الدور المذكور في الفصل المتقدم وبذلك يكون اقامة كل واحدة منهما بالاخرى او مع الاخرى فاسدا لان الثاني راجع الى الاول ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله ثالث الاقسام الاربعة التي اوردناها هو قوله ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الاخر ضرورة لانه لو لم يتعلق ذات احدهما بالاخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الاخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالاخر فلذات كل واحد منهما تاثير في ان يتم وجود الاخر وذلك مما قد بان بطلانه وهذا هو الذي يكون الامام فيه مع الاخر ثم هو كون كل واحد منهما غير محتاج الى الاخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد منهما مع الاخر لا يخلو اما ان تتعلق بالاخر من حيث هو ذلك الاخر بوجه من الوجوه او لم تتعلق به اصلا فان لم تتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الاخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير في ان يتم وجود الاخر وهذا هو القسم الاول الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب هاهنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الاخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم

الا فو وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل زدتم الا اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال
من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان فكيف ولذلك مثال من الموجودات
فان الاضافات لا توجد الا معا مع انه ليس لواحدة منهما حاجة الى الاخرى لان احدى
الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتأخرت عنها فلا يكونان معا وللزم احتياج
الاخرى اليها الدور فان قلت هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات قلنا دعوى الانحصار
في الاضافات مفتقرة الى حجة والجواب ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره
ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه مما يدل على ان الدعوى
واضح بنفسه غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع الالتباس اللفظي
واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الاخر كما ظنه هذا الفاضل بل لا احتياج
بينهما ايضا كما لزم بل هما ذاتان او ذات وشيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الاخر وتلك
الصفة هي التي تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل
في صفته تلك الى ذات الاخر وهذا لا يكون دورا لو اخذ الموصوف والصفة
معا بل ها هو المضاف المشهور فيها حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة لا الى كلها
بل بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظن ان الاحتياج
لاحديهما الى الاخرى على ما ظنه ولا على سبيل الدور وظهر من ذلك ان المعية التي للمتضايفين
ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية معناها وجوب تعقلهما معا وحال الهيولى
والصورة تناسب هذه الحال من وجه وهو تعلق كل واحدة منهما بالاخرى من غير دور
وتخالفه من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما تعلق
التضايف لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج
مع تعقل الصورة الى بيان وجودها الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض
لهما بعد تعقلهما كما في سائر انواع المضاف المشهور قوله فبقي انه انما يكون التعلق …

واحد فاذن الهيولى والصورة لا يكونان في درجة التعلق والمعية على السواء اقول
قد تبين فيما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالاخر
من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالاخر واذا ابطل القسم الاخير ثبت الاول
وهو الذي قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام هي كون الصورة علة او آلة او واسطة او شريكة
للعلة وقد ابطل منها ايضا قسمين وبقي واحد وهو كونها شريكة للعلة قوله وللصورة
في المستفادة الكائنة تقدم ما يجب ان يطلب كيف هو انما خص الفاسدة الكائنة
بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية في جميع الاحوال
ابعد وكيفية التقدم هي ما صرح بها في الفصل الثاني لهذا الفصل وهو انها شارك
شيئا اخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة
متعينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى قوله اشارة انما يمكن ان يكون
ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان تكون الهيولى يوجد عن سبب اصل
وعن معين بتعقيب الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى اقول لما ابطل الاقسام المحتملة
الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به في هذا الفصل واشار
بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه في الفصل السابق وبين ان الشيء الذي شارك
الصورة في العلية ما هو وهو الذي سماه سببا اصل وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود
المستحفظ لوحدة العلة على ما مر ايضا لانه الذي يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها
بالقوة فان الصورة لا يفيد الا اخراج ذلك الوجود المستفاد منه الى الفعل وتقيمه
وهو كما ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة ولا تعلق بها من الحيثيات
والا لعاد بعض المحالات المذكورة وقد يسمى عقلا كما سيجيء ذكره وبيان صفاته واما
المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذي تقتضي تعقيب الصور وسماه معينا لانه يعيد
الصور المتعاقبة تباعا الهيولى لا اصل وجودها فهو بخلاف السبب الاصل في افادة …

الهیولی المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الی ان ذلک المعین هو الحرکة التی
تعد للهیولی الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول
انها لیست بکافیة فی تعقیب الصور لان حصول الاستعداد لا یکفی فی وجود الشیء
فان العلة المعدة لیست من العلل الموجدة بل یحتاج فیه مع ذلک الی مفیض للاصل کوجود
الصورة کما ذکره ایضا فی کلامه وجه الاحتیاج الیه وهو السبب الاصل بعینه علی ما سیأتی
بیانه والی احوال اتفاقیة من خارج طبیعیة او قسریة یتجدد بها ما یجب من القدر والشکل
علی ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هی مجموع ذلک فالمعین ان حمل علی علة
الصورة فینبغی ان یحمل علیها باسرها وحینئذ یکون السبب الاصل ایضا داخلا فی المعین
من وجه ویحتمل ایضا ان یحمل المعین علی طبیعة الصورة من حیث هی صورة ویکون تقدیر
الکلام وکذا امر سبب اصل وعن معین یحصل وجوده عن السبب الاصل تعقیب الصور
فیکون فاعل التعقیب هو السبب الاصل ولعله سماه اصلا لاجل انه علة بالوجهین احدهما
بلا توسط والثانی بتوسط المعین الذی هو الصورة فهو اصل فی العلیة مطلقا وعلی التقدیر
جمیعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهیولی یرید به اجتماع السبب الاصل والصورة من حیث
هی صورة لان العلة التامة القریبة هی مجموعهما وهو مستمر الوجود علی ما مر فان الصورة
المعاقبة شریکة للسبب الاصل فی اقامة الهیولی بما یشارک به الصورة الزائلة
وجاعلة للمادة جوهرا غیر الذی کان بالفعل بما یخالفها به من الاحوال النوعیة قوله وتتشخص
بها الصورة وتتخصص هی ایضا بالصورة علی وجه یحتمل بیانه کلاما غیر هذا المجمل
قال الفاضل الشارح لما بین کیفیة تعلق وجود الهیولی بوجود الصورة اراد
ان یشیر الی کیفیة تشخص کل واحدة منهما بالاخری ثم الی فرع ذلک وذلک انا قد
بینا فیما مضی ان کل نوع یحتمل ان یکون له اشخاص کثیرة فذلک النوع انما یتشخص
بالمادة فتتشخص تلک المادة ان کانت مادة اولی نوع الکل قوله الشیخ

فیها

فیها ان کل واحدة منهما اعنی الهیولی والصورة تتشخص بالاخری وهذا لا یقتضی الدور
لانا نجعل ذات کل واحدة منهما علة لتشخص الاخری ولقائل ان یقول ان تشخص کل واحدة
منهما بذات الاخری متوقف علی انضمام ذات کل واحدة منهما الی ذات الاخری فان المطلق
غیر موجود وما لیس بموجود فلا ینضم الیه غیره ویمکن ان یجاب عن ذلک بان یمنع هذه المقدمة
فان انضمام الوجود الی الماهیة لا یتوقف علی صیرورة کل واحد منهما موجودا فکذا ههنا
اقول تشخص الهیولی بذات الصورة معقول فان الهیولی انما تصیر هذه الهیولی بعینها
لاجل صورة بعینها لا من حیث انها هذه الصورة بل من حیث انها صورة ما کما مر
واما تشخص الصورة بذات الهیولی فلیس بمعقول لوجهین الاول ان هذه الصورة
لا یعقل مفارقة لهذه الهیولی ومتعلقة بهیولی اخری بخلاف الهیولی فانها یعقل ان یکون
هذه الهیولی ولم یکن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهیولی یکون من حیث
هی هذه الهیولی لا من حیث هی مطلقة والثانی ان ذات الهیولی هی حقیقة القابلیة والاستعداد
فکیف تصیر علة وفاعلة للتشخص ثم قد قیل ان کل نوع یحتمل ان یکون له اشخاص فذلک
النوع انما یتشخص بالمادة ای یتشخص بها من حیث هی قابلة للتشخص فیصیر النوع لاجلها
کثیرا لا من حیث هی فاعلة لذلک بل الفاعل هی الاعراض المکتنفة بها کالوضع والاین
ومتی واشباهها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة یکون بالهیولی المتغیرة من حیث
هی قابلة لتشخصها وتشخص الهیولی بالصورة المطلقة من حیث هی فاعلة لتشخصها فسقط
الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشیء المطلق غیر موجود
فلیس بصحیح وذلک لان الشیء المطلق یمکن ان یؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقیید ویمکن
ان یؤخذ بشرط الاطلاق کما مر ذکره والاول موجود فی الخارج والعقل والمذهب
ههنا والثانی موجود فی العقل دون الخارج فاذن لیس بصحیح ان یقال انه غیر موجود
اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الی الماهیة فغیر صحیح ایضا لانهما امران عقلیان لا

الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها بالامور العقلية وهم وتخييل
او لعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الا في برفعه فكل واحد منهما كالآخر في التقدم
والتأخر والذي تخلصك عن هذا الاصل تحققه وهو ان العلة كحركة اليد بالمفتاح اذا ارتفعت
ارتفعت المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا ارتفع ارتفع العلة فليس برفع حركة
المفتاح هو الذي برفع حركة اليد لك ولم كان معه بل يكون انما المكن رفعهما ان العلة هي
وكذلك كانت رفعته وهما اعني الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع
المعلول بالذات كما في ايجابهما وجوديهما لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى
هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات لا بالعكس اورد عليه بانه
انهما لما كانا معا زمانا في الرفع فليس احدهما بالتقدم اولى من الآخر واولى من الأول وهذا الشك
لا يختص بهما لهوار دعلى احد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة ومعلولها الجواب
ان التلازم في الرفع انما يكون من جانب الوجود ايجاب العلة ما يوجد بها معا اقدم
من ايجاب المعلول ووجوده جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما
بالذات اقدم من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان في جانب الطرفين
ما يوجد بها معا اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول بل ذلك
بحث لا بد من تلطف ذهنك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورته في تقدم الصورة
هذه الحال الجسم الذي لا يفارق صورته هو الفلكيات بل باسرها وجهان ان حالها في تقدم
الصورة حال العنصريات لان تعلق كل واحد من الهيولى والصورة بالآخر هناك
ايضا اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو باطل اما للدور او لعدم التلازم واما
ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل
لا يكون فاعلا فاذن هو الصورة وهي اما ان يكون علة للهيولى او واسطة او آلة
او جزء علة والاولان باطلان لما مر فهي اذن شرط لسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى

قال

قال الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات
الا بشيء واحد وهو انا بينا في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليها لانا
قلنا ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل معهم للمادة
بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا ههنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا
البيان كان عاما لها الا انه لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام
واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا في معرفة ان الحال فيهما واحد
واقول وتتفاوت الحال فيهما مستفاد من مبدعهما وفي العنصريات غير لازم
لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف
بهذا التفاوت تنبيه الجسم ينتهي ببسيط وهو قطعه والبسيط ينتهي بخط وهو
قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي
وهو السطح والخط ويتصل بها في النسبة نوع اخر من غير جنسها وهو مقدار ذو وضع
له ابعاد ثلثة والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط هو مقدار ذو وضع
هو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها يستلزم
الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر وكما ان الجسم التعليمي يستلزم البسيط
والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث
المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في مباحث
الجسم الطبيعي [illegible] في المباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث الباقية فاوردها
في الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيط
هو التعليمي لانه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي انما يصير معروضه بتوسط التعليمي
وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيط اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا
وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما ولما كان

الجسم ذو امتدادات ثلثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد تقتضي عدم الا
والباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط اعني السطح البسيط
وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الاخرين فهو
ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها
كذلك فالشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست
مقدار العدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم تقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال
ينتهي ببسيط لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهوري فانها نهاية لذي النهاية
فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطا بل هو الذي ينتهي به الجسم واقول التحقيق يقتضي
لكن هناك ثلثة امور اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين فقط وثانيها عدم
الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة الى الجسم
وانما يستدل على ثبوت الاول للجسم ثبوت الثاني له اذ هو مقارن ومستلزم للاول
واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح واذا
اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح للثاني كان نهاية مضافة
الى ذي النهاية والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته به بل من حيث يلزمه
التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر يدخل في تصوره
جسما ولهذا قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع
ما يتصورونه قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم
لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور
الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بان تصور الجسم يحتاج الى معرفة تقويم الهيولى والصورة
الى الجسم ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسم وبعد
معرفتهما تاما مكتسبا بالحد مشتملا عليهما او لكون تصور الشيء غير متوقف على تصور اجزائه

وكيف

لذلك

وكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي اقول والجواب عنه ان اجزاء
الشيء في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة
والجسم يتصور باجزائه العقلية ويحتاج في الحكم باجزائه الوجودية والتي كانت الاولى بالقوة
مشتملة على الاخيرة فان الابعاد الماخوذة في الجسم تدل على صورته والقبول الماخوذ
فيه يدل على مادته والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا محمولين
على الجسم فبين الشيخ اولا انهما ليسا بجزئين في الوجود وذلك لان السطح لزم الجسم
بسبب التناهي المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح وذي
التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين ايضا انهما ليسا كذلك لانفكاك
تصوره عن تصورهما واعلم ان الشيء كما يتقوم بجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمعلول
بالصورة وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح لوجه من هذه
اما الاولان فلما مر واما الاخير فلما سيأتي وهو ان السطح لا يفعل الجسم وقال الفاضل معترضا
على قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو
ان السطح لا يفعل الجسم وقال انه يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض
السطح له وهذا باطل لما بين ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض متأخر عن المعروض
فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية
المتأخرة عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في برهان
اللم اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة
للسطح فيقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو مناقض لحكمه من قبل بانها من المضاف
المشهوري فلعله نسي ذلك ثم انه ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار
مشهورية وتارة مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة
العارض الى معروضه سببا لعروض ذلك العارض فان تلك الاضافة لا تعقل الا بعد

عدم

العقلي والجزئية

للمعروض

العرض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط في كلامه ولا يبالي اين يذهب
وما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم
ذلك الانقطاع ثانيا ثم تعرض لها الاضافة باعتبارين تزيل هذه الشبهة واما السطح
كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقة
فانما يعرض عند الحركة والخط المحيط الدائرة فقد يوجد ولا نقطة يريد بيان لزوم الخط
للسطح والنقطة للخط ايضا لو سطح التناهي فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي و
ان نوقف اولا الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد
في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة سطح
مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط
متساوية والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط
قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حصل فصل مشترك بين السطحين هو محيط
دائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها
نقطتان لا تتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم الدوائر على سطح
الكرة التي تتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك
ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار احد الامرين اما القطع واما الحركة فاما
المركز فعند ما تتقاطع اقطارها وعند حركتها او بالعرض وقبل ذلك فوجود نقطة
في الوسط كوجود نقط في الثلثين وسائر ما لا يتناهى فانه لا وسط له ولا سائر
مفاصل الاجزاء في المقادير الا بعد وقوع ما ليس يوجب فيها من حركة او تجزية [illegible]
ثمت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة معناه يتأتى ان يعرض فيها نقطة كما
يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتأتى قسمته فيها يريد ان الدائرة
لا يصير مركزها موجودا فيها الا بعد ثبوت شيئا احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث

العرض

العرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما تقتضي سكون
نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز واما العرض فظاهر وقبل عروض
هذه الامور فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثيها الى ما لا نهاية من النقط الى
الثلثين متعين بالقوة قبل العرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد العرض في غير ذلك
الموضع فكذلك حال المركز ثم الذي ذكره من التفريع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا
يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او العرض كما مر ذكره مرارا قال الفاضل الشارح
لان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والعرض
ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع
عن سائر المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول في
سائر النقط فاذن يكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام
الغير المتناهي بالفعل اقول القول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام فاذن الحركة
ايضا لا يوجب الانقسام والجواب على هذا الكلام والعرض لا يرتفع برفع [illegible]
معناه بل يرتفع بان لا يعرض والدائرة ان لم يعرض فيها شيء لم يتميز فيها شيء ما ذكر
وهذا الحكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهي له منتصف والنصف منتصف وهلم
جرا وهي متمايزة في سائر اجزاء الخط الا انها تتمايز بالعرض ولا يرتفع بان يقول
انها لازمة وان لم يعرض لان تصور المنتصف فرض فضلا عن التلفظ به [illegible]
تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة
وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها تفعل
الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتوهم والتصوير والتخييل الاثر لان النقطة لو
فرضت متحركة فقد فرض لها ما يتحرك فيه وهو مقدار ما خط او سطح فكيف يكون ذلك
بعد حركتها اما وهمها ان هذه الامور كيف تترتب في الوجود وان الذي يقال

تنبيه صح

والتخييل

بخلاف الوهم المستبد من شيء غير حقيقي بل هو تخيلي فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح لكن شرحه

ما اسهل ما يتاتى لك تامل الابعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل وانه لا ينفذ جسم في

واتفق له غير ممتنع عنه وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض

يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكانه يدعي كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة

وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد هذه المسئلة ههنا لتعلقها

بالمقادير ولبناء نفي الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم يقف له عن ممتنع

عنه تذكير للاستواء الذي اكتسب النفس هذا الحكم الاولي في مبادي التعلم به واشباهه

ذهنه عند حكم اولي متنبه عليه بالاستواء وكذلك قوله وان ذلك الامتناع للابعاد لا للهيولى

ولا لسائر الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولى وسائر الصور والاعراض لا حصة

لها في العظم الا بالعرض والابعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك في ان عظمين

يجتمعان هما اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل

مساويا لجزئه واعلم ان النقط لا حصة لها في العظم فلذلك لا تمانع عن الاجتماع الغير

للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث

العرض والعمق حكم النقط والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث

العمق حكم النقط ولذلك تنطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث لا يرتفع عنها الامتياز

الوضعي لمس بحكم ان هذا الحكم تشترك فيه المقادير باسرها ينبغي ان يعول من حيث هي

مقادير اشارة انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة

وتارة متقاربة وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها اجساما محدودة

القدر وتارة اعظم وتارة اصغر فتبين ان الاجسام الغير المتلاقية كما لها او ما بها

تختلف كذلك بينها ابعاد تختلف الاحتمال لتقدير وتقدير ما يقع فيها اختلاف فالقدر

مما كان بينها خلا عن جسم وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقدار ليس على ما يقال

لا شيء محض وان كان لا جسم يريد ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان

فرقة تزعم انه لا شيء محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد في جميع الجهات من شانه ان

يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وقال الفاضل الشارح يعني بالخلاء

ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما واقول

يعرف الخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا والامثال

الذي لا تتناهى والشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض

فيه ما يختلف ابعاد ما بينها يتقدر الخلاء الواقع بينها بها فان اللاشيء المحض

لا يمكن ان يتقدر بشيء اصلا ثم بين ان الخلاء الذي تقع بين تلك الاجسام

قابل للمساواة واللامساواة والتقدير وانه منجز على الحدود المشتركة وانتساب

الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد المقداري

واما ذو كم متصل اعني الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري

ليس لا شيئا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة

الثانية تنبيه واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين

ان الابعاد الجسمية لا تتداخل لاجل بعدية تهما فلا وجود لنوع هو بعد صرف واذا

سلكت الاجسام في حركاتها تنحي عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلاء

يريد ابطال المذهب الثاني وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين

مما تقدم بيانه الى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم احدهما ان البعد المتصل لا يقوم

بلا مادة وهو مما تبين في اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لا تتداخل

وهو ما ذكره في فصل مفرد فانه اضاف الاولى الى الحكم المذكور فصار كذا الخلاء

بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا مجردا

على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لنوع هو بعد صرف واذا اضاف

الثانية اليه صار بكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل تنتهي عند سلوك الجسم اليه فالخلاء
ينتهي عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه
ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلكت الاجسام
في وكتها شيء عنها ما بينها اي الخلاء وثم يثبت لها اي للاجسام بعد مفطور ثم انه
من الجميع قوله فلا خلا وانما رسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم تتبين قبله
اشارة ولقد يناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في قول
قولنا تحرك كذا في جهة كذا او من جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود
كان من المحال ان يكون مقصدا للمتحرك وكيف تقع الاشارة نحو لا شيء فبين ان
للجهة وجودا يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك الاتي
على الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتها ووجه المناسبة انها كالمستحق نهايات
الامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن
انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امور تعرض للنهايات والاطراف
كالخط والسطح فهي مما يسها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة
مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار
اليه فهو موجود اشارة اعلم انه لما كانت الجهة مما تقع نحوها الحركة لم تكن من المعقولات
التي لا وضع لها فيحكم بان يكون الجهات لوضعها تمنعا ولها الاشارة يريد بيان
ان الجهات ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وهذا القياس
يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد
المتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس ايضا ان صغرى القياس الثاني
من المذكورين وان كان بينا يجب التصديق فان لميته في نفس الامر متوقفة
على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة

الحسية بالاشارة لما كانت الجهات ذوات وضع فمن البين ان وضعها في امتداد ما اخذ
الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا لكانتا ليستا اليها ثم هي اما متحققة
في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يوصل
لها اقرب الجزءين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة
او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان
كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة فتبين ان الجهة حد في ذلك
الامتداد غير منقسم فهو طرف الامتداد وجهة الحركة فيجب الان ان نحرص على
ان نعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف بالطبع وما اسباب ذلك وكيف نعرف
احوال الحركات الطبيعية يريد بيان ماهية الجهة وانما اوردها في هذا الموضع لان من
الواجب تقديم بيان الهلية على بيان الماهية فبين اولا انها موجودة ثم بين ان
وجودها على اي انحاء الوجود وقصد بيان الماهية وهي على ما حققه طرف الامتداد غير
منقسم وانما تحقق ذلك بوجوب تناهي الامتدادات فاطراف الامتدادات بالقياس الى الامتداد
نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما في الكتاب ظاهر وقال الشارح ان لقول
انه قسم الحركة اي الاخذة نحو شيء ذي وضع الى حركة اليه وحركة عنه اي وحركات
وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم في جهة واما بالقياس الى
ما ينقسم فيها غير حاصرة لان هناك قد يكون قسم اخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة
لا تصح الا بالقياس الى ما لا ينقسم في بيان ان الشيء غير المنقسم مصادرة على
المطلوب والجواب ان الحركة في الشيء المنقسم لا محالة يكون اما عن الجهة واما
الى الجهة وبعد والقسمان الاولان والا لجاز ان يكون جهة الحركة هي المسافة التي
يقطع الحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة وهم وتنبيه للغلط اقول ليس من شرط ما اليه
الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد البياض بعد ما ان

عن ذلك
لتكريره
ثم
الحركة
اي جمع
الحسية
ذوات
والمتحرك

اختلج ذا في وهمك فاعلم ان المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد البياض
الامرين بينهما فرق وايضا فان ما تشككت به غير ضائر في الغرض اما الوقت
فلان المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتوخى حتى تحصيل ذاته بالحركة بل مما
يتوخى بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم
لم يكن وقت الحركة واما الاول فلان الجهة اذا كانت تحصل بالحركة لها وجود كان في وجودها
وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق
وعليه مدار ما يتلوه الفصل من الكلام الوهم هو شك في كبرى احدى القياسين اللذين
اثبتنا بهما وجود الجهة وهي قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود وتقرير الشك ان
الحركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض انما تقصد
ما ليس بموجود فاذن تنتقض كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى
اخص مما كان وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان مقصوده
يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني في التزام الشك لان الشك غير قادح في المطلوب
وذلك لان الجهة التي تحصل بالحركة في الجهة تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا بعينه
فان ما بيّنا الان يثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جلي غير محتاج الى بيان
ولذلك قال على ان الحق هو الفرق

النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولى والثانية

الاول الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها
وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم بل يحصل وهو اجسامها الثانية اشارة اعلم
ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى
الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك
مما يتفق ان يكون بالفرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك بل فوق جهات
جسم محدد الجهات محيط بالاجسام وذوات الجهة ثم نقول قبل الخوض في تقرير ذلك

لما كانت

لما كانت الامتدادات التي تنتهي بنقط وتقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم
اعني ابعاد الجسم ثلاثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات
ستا اشهرها منها طرفا الامتداد الطولي ويسميها الانسان باعتبار طول قامته
حين هو قائم بالفوق والتحت فالفوق منها ما يلي رأسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله
طرفا الامتداد العرضي ويسميها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال فاليمين ما يلي
اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله والثالثة طرفا الامتداد الباقي
ويسميها باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف وما يقابله ثم يستعملها في سائر الحيوانات
والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض
الامتدادات على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف
الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل العكس الى نقطة
واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة
لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا تتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال مجازيا
لبعض المتقدمين واما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطية والخطية
والسطحية ان سمينا كل واحد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم نعتبر النقطية مثلا
المثلث جهاته ست اقول هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر فان المقرر هناك
ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا لامتدادات بل امتدادات
هي اطراف السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل
بالفرض وهو الفوق [illegible] قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه
الى المغرب تبدل الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس وهذه
ما يتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير
ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه تحت ورجله فوق وكان الفوق

والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل الوضع وهو ان يصير الجانب القوي ضعيفا
والضعيف قويا يعني اليمين شمالا والشمال يمينا وكذا في القدام والخلف
والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل يتبدلان بالوضع
ان الاعتبار بالرأس والقدم فان قيام شخصين على طرفي قطر الارض يقتضي
ان يكون ما يلي رأس احدهما يلي قدم الآخر ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار
بما يلي سمت السماء وما يقابله اقول ليس المراد اعتبار الرأس والقدم بما يلي رأس
الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلي الرأس
والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر قطر الارض هو الذي يلي القدم
بالطبع وفسر ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالافلاك الذي يسمى الجانب الشرقي منه
يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة
وكثيرة يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين
والشمال ولم يذكرهما وهما يشبهان اليمين والشمال لتبدلهما بالوضع الا ان الشيخ
لما قيد اليمين والشمال بقوله فيما يلينا تعين قوله وما يشبه ذلك بالافلاك اولى لان
اتصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاثبات الجهات الباقية
للفلك على وجه التشبيه المذكور فوسط سمائه يشبه قدامه وما يقابله خلفه وما
تحته علوه والآخر سفله وذلك شيء لا يتصور فيه فائدة ثم لما بين الشيخ قسمة
الجهات الى ما بالطبع وما بالوضع قال فلنقعد عما يكون بالوضع اي فلنتجاوز عنه
لان الامور الوضعية لا تنضبط [قوله] ثم من البين ان تعين وضع الجهات في خلاء او
متشابه فانه ليس حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره
اذن ان يقع لشيء خارج عنه ولا محالة ان يكون جسما او جسمانيا والمحدد الواحد
من حيث هو كذلك فانما يتعين منه حد واحد ان افترض وهو ما يليه في كل امتداد

تحصل

تحصل جهتان وهما طرفان وعلى هذا الجهات التي في الطبع فوق واسفل وهما
اثنتان فالتحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد واما ان يقع بجسمين والتحدد
بجسمين اما بان يكون واحد منهما محيطا بالآخر والآخر محاطا به او يكون وضع الجسمين
متباينين واذا كان احدهما محيطا والآخر محاطا به دخل المحاط به في ذلك التأثير
بالوضع وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد بالقرب الذي يحدد به حاق
والبعد الذي يحدد بمركزه سواء كان حشوا او خارجا عنه خلاء او ملاء واذا كان على
الآخر يحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد ليس يجب
ان يكون محدودا واحدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى بان يقع منه في
محاذاته دون محاذاة اخرى ممكنة الا لمانع يجب ان يكون له معونة في تقدير الجهة
ويكون جسمانيا ويعود الكلام عند فرضه واعتبار وضعه ومن البين ان تقدير
الجهة وتحديدها انما يتم بشيء واحد لكن ليس لانه على طبقة كيف اتفق بل من حيث
هو كان هو جهة لتحديد بين متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا تحدد به القرب ولم تحدد به
ما يقابله تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب [اقول] ان نقول قد ثبت ان الجهة ذات
وضع فالجهتان المتخالفتان بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شيء متشابه خلاء
كان او ملاء واما في شيء مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة بان
يكون جهة من سائرها والكون الحدود فيها بالوضع وغير متناهية وكون الجهتين
بالطبع واثنتين فيجب ان يكون الثاني حقا وهو ان يكون ذلك التعين بشيء مختلف
خارج عما يتشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع
اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة منهما والجسم
الواحد يكون محددا اما من حيث هو جسم واحد او لا من حيث هو واحد فهذه
اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو فلا يمكن ان يكون محددا لان لكل امتداد طرفين

واهم

جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك اللتان بالطبع فانهما
ايضا طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث
هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس
بمحدود واذا قد بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو
واحد واما جسمين ثم نقول وهذا ايضا باطل لان التحدد بجسمين لا يخ اما ان يكون
على سبيل احاطة احدهما بالاخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول المحاط
في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في امتدادين بالقرب الذي تحدد ما حاطه
والبعد الذي يتحدد بابعد خط من محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما
واحدا لا من حيث هو واحد واما القسم الاخر وهو ان يكون بالمباينة فباطل لوجهين
احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن
لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا والثاني
ان لكل واحد منهما جهات لا تتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع
الاخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد الممكنة ليس
باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخر مما يمكن فان الوقوع في كل جهة وعلى كل
بعد ذلك بحسب العقل وان امتنع فلمانع مؤثر في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون
جسمانيا ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد
معين منهما كالكلام فيهما فان علل بهذين صار دورا والا فتسلسل ولما بطل
هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اي
وجه يتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديد متقابلين كما مر فاذن
محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات [illegible] كل جسم شانه
ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده فيكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة لا بعلة

لانه

لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالتين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة
موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو علة لما هو قبيل هذا المفارق اذ هو فقط
فلذلك الجسم له تقدم ما في رتبة الوجود على هذا بالعلية او على ضرب اخر يريد بيان
تقدمه امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التي
يجوز تلك الحركة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخ اما ان لا يكون
من شانه مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه ذلك والاول
هو الذي لا يجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقته موضعه بالقسر
ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم
لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لان الجهة متحددة قبل وجوده فيه وعنده لا وجوده
بل يكون متحددة لاجله حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا فيجب ان يكون
ذلك التحدد بسبب جسم اخر فذلك الجسم الاخر هو علة الجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع
ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا
في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم يوجد بعد فهو اما متاخر عن الجهة والمانع
معيته امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه
متقدم على ما يتقدمه او على ما لا ينفك عنه مما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم
متقدم وعلى المع ايضا متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى
فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع فهذا ما في الكتاب وظهر منه
ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه فلا يصح منه الحركة فان قيل لو قال
الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة الاينية تستدعي جهة والجهة انما
يتحدد به لكفاه فما الفائدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي واليه قلنا ان الحركات
لا تتمايز الا لكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات

المحدد وهو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف كان والا لكان البرهان على تناهي
الامتدادات كافيا في اثبات الجهات التي هي مقاطع الامتدادات وايضا لهذا
السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عما بالوضع واعلم ان تقدم محدد
الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهة اجساما
فان الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلية لجسم آخر كما يجيء بيانه بل من حيث هي ذوات
جهات اعني يكون المحدد علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان
رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع
ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ بأحد
القسمين وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تأخره عن وجود الاجسام
ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح ان الاليق
بما ذكره في النمط السادس في بيان ان الحاوي ليس علة للمحوي انه لا يجوز ذلك لان عدم
الخلا مقارن لوجود ذوات الجهة فان تأخر وجودها عن وجود الجهة تأخر عدم الخلاء
ايضا عنه والمتأخر عن الشيء ممكن معه فاذن عدم الخلا ممكن مع وجود الجهة لا واجب
ويلزم منه كون الخلا ممكنا في ذاته ممتنعا لغيره وهو صحيح مذهب فيجب ان يكون الجسم
المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع
بالقياس الى غيره او ان كان ليس على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه يريد
ان يذكر اثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة بيان سائر احواله فنقول في
تقريره الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن
للجسم المحيط بالجسم ذي المكان وربما سمي بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان
ثلثة كما مر والمراد ههنا ما هو احد المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه
الى البعض والى اشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام)

محيطا ص

فانه

فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة بعض اجزائه الى البعض وبحسب
كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة بعض اجزائه الى الاشياء التي خارجة عنه ولولا
هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما واذا تقرر هذا فنقول الاجسام قسم محيط
على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول
لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسبة بعض اجزائه الى البعض وبحسب الاشياء
الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع
بالاعتبارات جميعا واذ ساق هذا القسمان فنقول ان محدد الجهات محيط بذوات
الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه
واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيطا بذوات الجهة ومحاطا بغيره ويكون
لا محالة له موضع ووضع الا انه يجب ان لا يفارق موضوعه لانا قد بينا ان المحدد
لا يجوز ان يفارق موضعه ولعاوده قوله ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول
فان كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني ووضعه
ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة معناه لعل الامر في نفسه هو ان
المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاط
بالاول تحدد موضعه به اذ ان كان محددا محيطا بما يحدده ومحاطا بما يحدده فيجب ان
يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بالثاني جهات الحركة المستقيمة وقد
بنى الامر على التشكيك لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير
ان يكون المحدد شيئا واحدا او على تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل الاول ومحيط
به وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي لم يتحدد جهته قبله يجب ان يكون
محيطا على الاطلاق ليس له موضع على ما وضح به وذلك لان المحاط الذي له موضع
متحدد ويحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز

ان يكون هو متقدما على موضوعه الخاص . واما بعد تحدد موضوعه فيجوز ان يصير محددا
لموضع غيره وحينئذ لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد اخر فاذن
المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما
قيد وجود القسم الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله تحدد بالاول
موضعه تنبيها على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني
لانه تالي المتصلة التي اولها فان كان واما المراد بقوله وضعه فيحتمل ان يكون الوضع
الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل
ان يكون بمعنى التعين لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع
الا بحصوله في الموضع قال الفاضل الشارح سبب التشكك ان الحجة على كون المحدد
هو المحيط الاول هي انه كاف في تحديد جهتي القرب والبعد ودخول المحاط في التحديد
يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان اولهما ان هذا انما يستقيم لو كان الاول متقدما على الثاني
حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية واحدهما اقدم فاستناده
الى ما هو اقدم لكن الشيخ سيبين في النمط السادس ان الحاوي ليس بمتقدم على المحوي
والا لكان الخلاء ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من المحوي وثانيهما
ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محددا لجهات العناصر
لان النار مثلا اما ان يطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل
والا لكانت النار في حيزها ابدا [illegible] والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد
لمقعره الذي يطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك الشيخ في كلامه ولولا الشك
الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم
واقوى ولاجل ذلك ذهب الشيخ اليه واما انا فلقوة هذا الشك احكم بتلك
الاولوية واقول اما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسيأتي له بيان اوفى واما

الاخر

الشك الثاني فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء
هو النار ومحدد جهة الماء هو الهواء وهو محال لم يقل به قايل واما ثانيا فلان العنصر
لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات
سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن كباقي العناصر
فلذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون
فلك القمر علة لمقعره الذي هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فاما على الاصل
المذكور اذا فرضنا متحركا كالجبار على حيز النار ويصعد في فلك القمر نحكم حينئذ بانه
ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابله
فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب
جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام
على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد المتن في هذا الموضع هكذا ان
كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثالث ويتحدد موضعهم
بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد الاول ان كان غير الفلك الاعظم
يتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك
زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي
ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثاني ثالثا في المعنى قوله ويكون الاول اما على
ان يكون متقدما في رتبة الابداع اي خليق بالمحدد الاول ان يكون في
الابداع متقدما وهو بان يكون الوسايط بينه وبين المبدأ الاول تعالى ذكره اقل
مما بين ساير الاجسام وبينه وايضا بان يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدد مكانه
ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته
على ما سيذكره في النمط السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين

ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية كما سيأتي فان لم يكن محددا
لجهات ساير الاجسام فلا يكون الصا بالطبع ويبقى ان يكون متقدما اما بالشرف لانه
اعظم او بالرتبة كما مر ويكون متشابه نسبة في وضع بما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا المحدد
الاول لا يكون مولفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها
بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة تقتضي امتناع تبادل الجهة عن اجزاء
المتقدم عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء
الا بالفرض ويجب ان يكون نسبة تلك الاجزاء بعضها الى البعض وجميعها الى المركز
وهي التي يلحقه الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب
الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة وبعد غير جهة البعيد وبعده اختلاف
جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها هف وتشابه اجزاء الشيء
في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل اشارة الجسم البسيط
هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع اقول يريد بيان حال البسائط
الاجسام ولكن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة تطلق على معان وذكرنا بعض
تلك المعاني بحسب الحاجة فهنا ان يقال انها مبدا اول لحركة ما تكون فيه وسكونه
بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدا المبدا الفاعلي وحده وبالحركة انواعها الاربعة
اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما تقابلها جميعا وهي انما
لا تكون مبدا للحركة والسكون معا بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملائمة
ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادي
الصناعية والقسرية فانها لا تكون مبادي لحركة ما تكون فيه وبالاول عن النفوس
الارضية فانها تكون مبادي لحركات ما هي فيه لكن لا تمثيل الا انها تكون مبادي
باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك

لا يخرجها عن كونها مبدا اول لانه بمنزلة الة لها ويراد بقولهم بالذات احد المعنيين
احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر انما بل بذاتها
على وجه يوجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها
تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد
معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر
بالعرض كحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك بالعرض كصنم من نحاس
فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي
يعم الاجسام حتى الفلك وربما يزاد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد
من غير ارادة وحينئذ يختص المعنى المذكور بما يقابل النفس وذلك لان المحرك
اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فالمحرك
على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبدا
على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية
والقوى الثلث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها مبدا
التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره وفايدة هذا القيد ان الشيء الواحد
هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثل الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل
العلاج من حيث هو مريض والحيثيتان تقتضيان التغاير فقول الشيخ البسيط
هو الذي طبيعته واحدة تعريف للبسيط ومعنى الطبيعة بما يعم الاجسام اي هو الشيء
الذي يكون المبدا المذكور فيه واحدا لان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك
لان الطبيعة الواحدة قد يتكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما في هذا الفصل
وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع اي لا يكون مجتمعا من اشياء مختلفة
لكل واحد منها قوة وطبيعة اخرى يتركب من جملتها شيء واحد فان مثل هذا يقابل

البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعا شيئا واحدا قوله والطبيعة الواحدة تقتضي

من الامكنة والاشكال وسائر ما لا بد للجسم ان يلزم واحدا غير مختلف منها

اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف

والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئا ما على ما سياتي في

الفصل الثاني لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيئا واحدا

على نهج واحد ولا تختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها

مانع عن ذلك قوله فالجسم البسيط لا تقتضي الاشياء هذه نتيجة لقولهم الجسم البسيط

له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف وقال الفاضل الشارح

هذا الحكم ليس نتيجة لهما لاحتمال ان يكون للبسيط قوة غير حيوانية يصدر عنها بها

اشياء مختلفة لكن لما كان الحق ان البسيط قوة غير حيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة

العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا تصدر عن الفلكي شيئا مختلفة صح هذا الحكم وقول

واضع المقدمتين تنافي هذا الاحتمال لان قوله القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء

مختلفة صح مع كبرى القياس المذكور وهي ان الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها اشياء

مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور

وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة نتيج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية

اشارة الى انك لتعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب

لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك اقول

يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضي ذلك

وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني وهو

الشكل متشابه وسائر الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها

لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب

جميعا

جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل

وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات والطباع يتناولهما

واشترط ان لا يعرض له من خارج تاثير غريب لان التاثير الغريب ربما يقتضي

للجسم موضعا او شكلا قسريا كتاثير الحرارة والانا المكعب في الماء فان احدهما

يصعده والثاني يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق

منهما تقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانما تقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب

اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون الوضع

الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض لا الذي هو المقولة التي هي

بسبب نسبة اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما

تقتضيه تاثير غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات

ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء فانه

هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم

بحيث تقبل الاشارة الحسية فهو امر تقتضيه الجسمية الحالة في الهيولى على ما تقدم ليس

مما يتعلق بالطباع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال

فاذن في طباع الجسم مبدأ استيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشيء

يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العارض والسبب يكون اما خارجا او غير خارج

وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا لانا اذا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر

فيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير

خارج ويكون اما امرا مشتركا بين الاجسام كالصورة الجسمية او امورا مختلفة تختص كل

واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع

المعين وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهي طباع الاجسام

واحدا غير مختلف صح

المذكورتين صح

فاذن في طباع الجسم شيئ هو مبدأ استيجاب الموضع المعين والشكل المعين وانما
قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك او مبدأ وجوب ذلك لان
الحصول في الموضع والتشكل بالشكل المعين ربما يزيلهما القاسر كما ذكرنا لكن الجسم
يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدأ
لهما او لوجوبهما لما زال عنه زوالهما لكنه لما كان مبدأ للاستيجاب كان في حال الزوال
يستوجبهما قوله وللبسيط مكان واحد تقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا
واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان
واحد لما فرغ من بيان ان كل جسم تقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال
شرع في التفصيل وبدأ بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن
ان يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن
لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي تقتضي تحيزه للكل تقتضي تحيزه للمكان فمكان
الجزء هو جزء مكان الكل واما المركب فلا مكان تختص به في اصل الابداع لان
التركيب امر يعرض بعد الابداع وايجاد مكان على سبيل الابداع قبل التركيب
يطلبه المركب اذا حصل تقتضي وجود الخلا حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط
بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال والصا
لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان
زايد على ما كان للبسايط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسايط بعينها ولذلك
لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره ان المركب اما ان يكون
احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون والثاني لا يخلو اما ان يكون
الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالماء والارض مثلا غالبة على الباقية
وح يكون تلك الاجزاء غالبة بحسب طلب جهة المكان او لا يكون فالمركبات

معاه

المعين

والمركب مكان البسيط

وفيه بحث

بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب
مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب
فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي
لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده
فيه ويكون ذلك عند تساوي المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه
فان ذلك تقتضي بقاءه كالحديدة التي تجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن
جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين
من النار والارض مثلا ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما الى مكانه ما بهما
يفترقان ويقصد كل جزء مكانه وان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على
وجه يكون كل جزء منهما الى مكان صاحبه فانهما يتحاذيان ويقفان ما انضما
هناك فالوقوف في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت المحاذيات على المركب
والرواية الاولى اصح لان على التقدير الاخير كان يجب ان يقول منه لا عنه محصل
من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة مركبة وتعين مكان
كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم شانه لم يكن في مكان
فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه قوله ويجب ان يكون
الشكل الذي تقتضيه طبيعة البسيط مستديرا والا لاختلفت هيأته في مادة واحدة اقول
ولما فرغ عن بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب
ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي لذلك وهو الطبيعة واحدا او كون القابل
واحدا وامتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال
المركبات لانها تختلف اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك
يستدعي بسطا فهو بمباحث التركيب اليق فان قيل ان كانت الاماكن

تتمة

المختلفة للبسايط دالة على اختلاف طبايعها فليكن الاشكال المتشابهة دالة على
اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا لان علل المعلولات المختلفة يجب ان يكون مختلفة اما
علل المتشابهة لا يجب ان يكون متشابهة لان العلل المختلفة قد يكون تتشابه المعلولات
فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبايع المختلفة يمكن
يمكن استنادها ايضا الى الجسمية المشتركة فيها قلنا انها من حيث هي مطلوبة كذلك
اما من حيث هي متعينة متفاوتة في المقادير التي تختلف باختلاف الطبايع لذلك
كانت مستندة الى الطبايع والقايل ان يقول لما بال اجزاء الارض ليست مستديرة
مع انها بسيطة والقول ان استدارتها زايلة بالقسر ويمنعها مانع عن العود اليها يقتضي
ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولا مانع لها من حصول ذلك الشيء والجواب
ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة
للشكل ما اقتضاها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاءها الشكل بل هو موكد له لو خليت
وطبيعتها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل
القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة
الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه واعترض الفاضل الشارح بان الفلك
عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون
الاجسام لا يقتضي مواضع واشكالا متعينة مع استحالة خلوها عنهما والجواب ان الفلك
مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب نسب الاجزاء الى الغير اصلا
لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن
غيره يقتضي مكانا وشكلا معينين ولذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك
والنقر التي ترتكز فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة الكرية في الشكل
لما يقتضيه الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر وبان القوة المصورة

ان كانت

ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان
كرة والثاني يقتضي ان يكون المجموع كرات بعدد البسايط التي في المحل المركب والا
كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض مانعا للبعض
عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع بسايط الاجسام ما يمنعها
عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع الكرات والجواب عن
الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسايط في فطرتها الاولى لاسباب
تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب
تعود الى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكاين نباتا او حيوانا
في هذه الفطرة انما يتصل به صورة كمالية نباتية او حيوانية مع بقاء صور
اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك
المستديرة صورة كمالية تقتضي من ذلك الفلك كرة يختص بها هي فلك خارج
المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك
الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم
من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم او نقرة متصورة بالصورة الاولى فقط
على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثاني ان القوة المصورة على تقدير بساطتها وبساطة
محلها وعلى تقدير تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضي كون الحيوان مجموع
كرات لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ولكن
الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك
انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل منها
ليست هي الاجزاء افرادا بل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة
تفعل فعل بسايطها لان المجموع فاعل واحد كثير الآثار بحسب البسايط التي كالآلات

لها ليس عدة فاعلين متشابهي الافعال بل شبيه الجسم له في حال الحركة ميل تحرك

به ولحبس الممانع به ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه وفي بعض النسخ ولن

تمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل هو

الذي يسميه المتكلمون اعتمادا ومحرك الجسم انما يحرك بتوسطه وسبب احتياجه الى

ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة انما تقع في شيء ما يتحرك المتحرك

فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة في زمان

اقل من ذلك الزمان فيكون الحركة اسرع من الاول او باكثر منه فيكون ابطأ منها

فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء شيء واحد

بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لها فانها

سرعة بالقياس الى شيء وهو بعينه بطوء بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك

عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت

نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور

معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت ولا امرا يشتد ويضعف

بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف

والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال

ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر

محسوس في الحركة الا انه يحسه الممانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق

المنفوخ فيه اذا اجلسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا اسكنه في الهواء فالشيخ اشار

الى وجوده بقوله الجسم له في حال الحركة ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل

اشار الى كونه محسوسا بقوله ويحسه الممانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف

بقوله ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اي يضعف بالقياس الى قوة

الممانع

للمانع به ولن يمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه وفي بعض النسخ ولن تمكن من المنع

الا فيما يضعف ذلك فيه يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون

اعتمادا ومحرك الجسم انما يحرك بتوسطه وسبب احتياجه الى ذلك ان الحركة لا تخلو

عن حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة انما تقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان

او غيرها وفي زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة في زمان اقل من ذلك الزمان

فيكون الحركة اسرع من الاول او باكثر منه فيكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك من حد ما من

السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف

وانما يختلفان بالاضافة العارضة لها فانها سرعة بالقياس الى شيء وهو بعينه بطوء بالقياس

الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا

لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة

وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت امرا يشتد ويضعف

بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل

اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام

وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس في الحركة الا انه يحسه

الممانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا اجلسه بيده تحت الماء

وكما يجده من الحجر اذا اسكنه في الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم له في حال الحركة ميل

ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله ويحسه الممانع واشار

الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اي يضعف

بالقياس الى قوة الممانع واما بارادته الا في فيكون قوله وان يمكن من المنع اشارة الى

امكان وجوده وان لا حس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله

الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف وقد يكون من طباعه

قوله

المختلف بدل

الكبر والصغر بدل

جسمه بدل

الحبس بدل

المتخلخلة بدل

وقد تحدث فيه من تاثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود ثم

ابطال الحرارة العرضية التي تستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه الى ان يزول

لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان منقسما الى اقسامها فقسم طباع المتحرك
ينقسم الى ما تحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما تحدثه النفس كميل النبات عند بروزه
من الارض وميل الحيوان عند انبعاثه الارادي الى جهة ومنه ما يحدث من تاثير قاسر خارج
من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما تختلف الاجسام في قبوله والامتناع
عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة
الميل الطباعي وضعفها وهو ليس يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا من قبول
القسري والاضعف اقل امتناعا اما العدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او العدم تمكنه
من دفع الموانع كالتبنة او تخلخله الذي لاجله تتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة ونحو ذلك
ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا
بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجها الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك
المقصد والحركتان المختلفتان متغايرتان بهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا
يقتضي الشيء شيئا وعدمه معا فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل
بلى كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشيء في السفينة
بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحركة الشيء
فانه يحس ثقله وهو ميله بالذات ويخرق الهواء منه وهو ميله بالعرض الذي هو للماء بالذات
فاذا طرأ على جسم فيه ميل طبيعي بالفعل ميل قسري تقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة بالمثل
فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم تاخذ الموانع
الخارجية والطبيعة معاوقتها فتفانيه قليلا قليلا وتقوى الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ الميل
في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان يقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري

يبقى

فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجد الطبيعة ميلها مشوبا باثار الضعف الباقية فيها وشيئا فشيئا يبطل
بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا من الامتزاج الحادث
بين الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة
الى الميلين الطبيعي والنفساني وقوله وقد يبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود
اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال القسري الطبيعي وعوده عند زوال القسري كما تشاهد
في الحجر في حالتي صعوده وهبوطه وتمثل في ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي
يستحيل اليها الماء ليتصور كيفية التقاوم فانه لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا
متكيفا بكيفية متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة امثل الى هذه وتسمى
حرارة وتارة امثل الى تلك وتسمى برودة وتارة متوسطة منهما ولا يسمى باسمهما وذلك بحسب
تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل
ابدا او حال بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد فتارة يسمى الميل المنسوب الى القسر وتارة الميل
المنسوب الى الطبع وتارة بعد منهما وذلك بحسب تفاعل القسر والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة في الماء
عند وجود العرض الذي تقتضيه تحصيل البرودة حفظ وعند وجود ما يضاده كالحرارة افناؤه وعند
الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقا لحيزه عند وجود الميل المنبعث
عنها حفظ وعند وجود ميل غريب يخالفه افناؤه وعند خلو الجسم كذلك عن الميل ايجاد الميل
الطبيعي فهذا ما ينبغي ان تحقق ليندفع الاشكالات التي ترد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع
الميلين لكان الحجران المتساويان اللذان يرميهما قوي وضعيف متساويين في الصعود لكن

قوله جبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ممتنعا وانما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوخاها
الطبع ولما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما يتوخى الفوق وهو الخفة واما
يتوخى السفل وهو الثقل وهما البسيطان واما تقتضيه النفوس النباتية والحيوانية فيكون الى كل جهة

وجهات الحركات بها فاذا كان الجسم الطبيعي في غير حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه لا محالة اما

بميل بطبيعته اليه لا بحركته لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وحال
غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع فان الحجر اذا وصل الى المكان
الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل
الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليه بحركته وهو على الارض يحس ميله واجاب عنه بانه انما يكون
في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والا
فلا شيء من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث يطبق مركزها على
مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس فوق
من ذلك المكان واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزء من مكانها قوله وكلما كان الميل
الطبيعي اقوى كان امنع للجسم عن القبول للميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ لما ذكر من الميلين
اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض
السببين فاشار الى الاختلاف الذاتي المذكور رتبناها بحكم الحكماء عليه فقال وكانت الحركة
بالميل القسري افتر وابطأ الى الحال المحاذية عند تقاوم السببين كما قررناه فاذا الجسم الذي الميل فيه
بالقوة ولا بالفعل القبل قسرا تحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما
وليتحرك مثلا في تلك المسافة ذو قوة ميل ما وممانعة فيتبين انه يتحرك فيها في زمان اطول وليكن ميل اضعف
من ذلك الميل تقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى كنسبة الزمان
ذي الميل الاول وعدم الميل فيكون في مثل زمان عدم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فيكون المكان
مقسورين ذي ممانع فيه وغير ذي ممانع فيه متساويين الاحوال في السرعة والبطؤ هذا محال فيريد بيان ان
الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا
لها من ثلاثة اشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطؤ فنقول منها اذا اتفق كل واحد
من هذه الثلاثة واختلف الباقيان فقد يتوهم بين المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل ان
المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطؤ يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في زمان قصير فيكون

نسبة

نسبته الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحد ما
في زمان اقصر وبحد ابطأ في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطؤ كنسبة الزمان القصير الى الزمان
الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فيكون
نسبة السرعة الى البطؤ كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة ويتبين من ذلك ان الطول في المسافة والقصر في الزمان
بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطؤ واعلم انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان
والمسافة ونسبت السرعة والبطؤ تستدعي شيئا اولا لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منها
من متوسطة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا والحركة تنقسم الى النفسانية وغير
النفسانية والتي تحصل لها من السرعة والبطؤ للتخيلين لها بحسب الملائمة وبحسب عنها الميل بحسبها
ومن الميل تحصل الحركة السريعة او البطيئة واما غير النفسانية التي مبدأها طبيعة او قسر فتحتاج الى ما يحدد
تلك اذ لا شعور لها بالملائمة وغيرها فهي بحسب انها لكاد تحصل ولا يتصور ذلك الا عند تعاوق بين
المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر
اذا فرض على اتم ما يمكن ليس يكون لا يقع ايضا ببعيد تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت لشيء
الميل وما يتبعه اعني الحد المذكور من السرعة والبطؤ يكون لشيء اذا خارج عن المحرك سواء كان غير الحال والذي
تسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء
والعطؤ واما الذي ليس من خارج ذاته فهو لا يمكن ان يعاون الحركة الطبيعية لان ذاته الشيء لا يمكن ان
يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوق عن مقتضاه وذلك هو الذي يعاوق الحركة وهو الطبيعة والنفس التي
هما مبدأ الميل الطبيعي فاذن يلزم مما تقدم بهذين المعاوق اعني الداخلي والخارجي اختلاف الى السرعة
والبطؤ من الحركة ويلزم منه انه لا حركة ولا ميل وذلك استدلال بها على انها ليس الحركة اذ
على امتناع عدم معاوق خارجي فيعتبر امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي
فاثبتوا مبدأ الميل الطبيعي في الاجسام التي يجوز ان تتحرك قسرا وهو مسلكان وجه الاستدلال
في المسلكين ان اختلاف المعاوق لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطؤ كانت المعاوقة

فرمکان الطبیعی ...

میلا

فرض زمان ... وذلك ... فاحتجت
... مقتضيها ... ذكر بما

القليلة بازاء الرقة والكثيرة بازاء الغلظ وكانت نسبة كل معاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة
كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ اعني القلة في احديهما بازاء الكثرة في الاخرى
والكثرة في الاخرى كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة
واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة تقطع مسافة ما في زمان وافرض مع معاوقة ما تقطعها
ويكون لا محالة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة
يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة
وعدمها الا انه يحصل ذلك عديم المعاوقة لا في زمان بل في ان لا ينقسم وهو ايضا محال لما
فهذا تقرير تفاصيله في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ ابي البركات
البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة نفسها تستدعي زمانا ما وبسبب المعاوقة زمانا
فيستجمعها واحدة للمعاوقة وتختص بالحجم فاقتضتها فان زمان نفس الحركة غير مختلف من جميع
الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ذلك
من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران واقول الحركة نفسها لا يمكن
ان تستدعي زمانا ما لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطء من زمان كانت بحيث لو ادا
وقع اقوى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطأ او اسرع [illegible]
مع حد من السرعة والبطء حين وفرضنا لا مع حد منهما هف وثم رجع الى المتن الدعوى المذكورة
في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن
فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاوق الى آخر مسافة في زمان ما ويتحرك مثل تلك المسافة
جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما فظاهر انه يتحركها في زمان اطول وليكن جسم ثالث
فيه مبدأ ميل ومعاوقة اقل على نسبة تقتضي ان يقطع تلك المسافة في زمان [illegible]
من المسافة الاولى على نسبة زماني ذي الميل الاول وعدم الميل لان مع وحدة الزمان يكون
نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل

تحرك

يتحرك مثل مسافة لان مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم
الخلف واما المحال بسبب الزمان فسنذكره من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة
اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي ربما لا يكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم تنقسم بانقسامه
قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها [illegible]
وايضا فان دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية اليه
واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية مبدأ ميلين [illegible]
يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فان قلتم معاوقة الهواء كافية هناك قلنا فليكن الفلك كافية
في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لانه متحرك في الجميع
والزم منه محالات واجيب عن الاول بان القوى الجسمانية ما يحل في مواد ما والجسم ما نقسامها
[illegible] والكل فيهما وهي كالصور الطبيعية ومنها ما يحل في جملة منها ولا تنقسم بانقسامها
الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا [illegible] الاول والاعتراض
بالممنوع عن التأثير بسبب الصغر وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترطنا في الفرض المذكور
عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ما لزم
من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم [illegible] محال في الطبيعة [illegible] فهو هناك
من خارج وهذا معاوقة الهواء كافية هناك واما في القسرية فلان الحجة تقتضي
ومن التساوي من الهواء واما الفلك فلا يلزم منها ذلك لما بينا من الفرق [illegible]
ان نتذكر هنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان تقع فيه حركة ما لا ميل له ولا يكون له
زمان وحركة ذي ميل لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة [illegible]
وحينئذ ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم [illegible]
لانها مبنية على التناسب [illegible] والفلك نقول ان الجسم [illegible] يلزم ان [illegible]
ولا شكل [illegible] انه يجوز ان يكون جسم من الاجسام ليس له في [illegible]

تذكير بد

يكبرد

او من اسباب خارجة لا سور من تعاور اياه وضعا او شكلا صار اولى به كما لو فرض الكل مدرة
ان يصير مكانها مختصا بالطباع دون مكان الاولى بسبب غير ذاتها وان كان لمعونة
من ذاتها ثم لا تنفك مع اختلاف احوالها من مكان طبيعي جزئي تختص بها لا استحقاقا
فكذلك ما نحن فيه للمكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا
وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شيء فقد يمكن فرضه مبرا عن اللواحق
الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده ما فرض كل جسم كذلك وانظر الى لزوم وضع وشكل ما
المحدث فانه لن يخص في الجسم عند الحدوث شكل دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما طبيعي
او لداع مخصص او اتفاقا فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان لم يكن كان لداع غير
غير الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نقضنا عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق
لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة قدم بيانه الجسم تقتضي الطبع موضعا
وشكلا معينا وهذا الكلام شكك في ذلك وانا فوه الى هذا الموضع لانه لما ذكر استصحاب
الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معاندة للعلل تقدم لما فرغ من ذلك عاد الى
ذكر الاشكال على حكم الاول وتقريره بحيث اذا الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات
كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل والوضع منها ليس بمعنى المقولة بل المعنى
المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظ او لانه يعم الاجسام
كلها قال وذلك لانه من الجائز ان يخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان
او وضع وشكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة اتفاقية لا تنفك الجسم عنها كارادة المحدث
او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان او الشكل بعد الحصول اولى
بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما عرف في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل
منها الا بسبب ناقل عما كان عليه الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما لو فرض الكل مدرة
من الارض ان يصير مكانها الجزئي مختصا لطباعها دون مدرة اخرى بسبب غير ذاتها

ما وجه

ما يوجب انفصاله عن الارض وحصوله في موضوع على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها الا انها
لو لم يكن قابلا للفصل في ذاتها لما امكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة
مع اختلاف احوالها لا تنفك عن مكان طبيعي جزئي تختص بها لا بحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها
فلم لا يجوز ان يكون للمكان فيما نحن فيه كذلك ان يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا
فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامر المذكور وكذلك الشكل ايضا تقدير
فهذا تقرير الرسم والشبهة على الوجه ان كل شيء فقد يمكن فرضه منفردا عن كل ما يلحقه من خارج ماهيته
او وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين ويرتكب الحكم
بانه لذاته يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا فانه يقتضي للذات الشكل لما اما
كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام ليس ما لزم
الجسمية ثم قال واما المحدث وقد خصه بالذكر لامكان ان تقع الشكوك به اكثر فانه لم يخص الجسم
بمكان دون مكان الا لترجيح يرجع اما الى الجسم كالاستحقاق تقتضيه بعض الامكنة والاشكال دون
غيرها طبعه واما الى المحدث كداع مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المطلوب والثاني
من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على
ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب نادر وجوده ولا يحفظ له جهة
[illegible] الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب اشارة الى الجسم اذا وجد على حال غير
من طباعه مخصوصة عليها من الامور الاتفاقية والعلل الاتفاقية وتحصل السبب لها [illegible] الثاني
واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع لكان له فيه
ميل احوال الجسم لا تخلو اما ان تكون بحسب طبعه او لا يكون بل يكون ما هو واجب بحسب طبعه
لا يمكن ان يتبدل ويزول وغير الواجبة انما يحصل للجسم بسبب علل فاعلية تقتضيها لذلك الحال
قابلة للتبدل والزوال بالنظر الى طباع الجسم والعلة المقتضية لها بالنظر الى علتها ما دامت باقية
عن التبدل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه امكن انتقال الجسم عنها باعتبار

طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع الى موضع مكان في ذلك الجسم مبدا ميل بالطبع الى الكرة

واعلم ان حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب لتعلق تعيينها الاصلي فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها

عنها ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا مما يفيد في نفسه

ويبتني عليه ما يتلوه اشارة الجسم المحدد للجهات ليس لبعض اجزائه التي يفرض اولى بما هو عليه من

الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها بل علة وانتقاله عنها جائز

فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك الذي

فيه ميل مستدير بريد اثبات مبدا ميل مستدير لمحدد الجهات فقال ليس لبعض اجزائه التي يفرض

عرض فيما مضى ما يدل على امتناع ان يكون المحدد للجهات او اجزاؤه بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع

والمحاذاة ليعلم ان الوضع الذي هو ممكن له هو الهيئة التي تعرض بحسب نسبة اجزائه الى امور اخرى فيه

او هو محاذاة تهامة الجهات ان هذا الوضع انما هو من غير تاثير غريب فانه ليس لواجب بطباعه اولى بعلة

لما مضى والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو مستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدا ميل

مستدير في جسم بسيط يدل على امتناع صدوره عما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق

من الحركة المستديرة قسر خارج الا وميل مستقيم او حركة لامتنع وجوده عند المحدد ووجود مبدا الميل المستقيم

العائق يدل على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك

في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع اليق والفاضل الشارح اورد هنا حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات

بسيط لان المركب يصح عليه التركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه الصورة مقدمة اخرى

البسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتحرك بها اجزاؤه في امكنتها ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل

ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون مع حصول

الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود الميل المستدير لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول

سبب الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدا ميل مستدير والحق

ايضا بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض ايضا بان الادوار التي

تدور الافلاك عليها كسائر الادوار التي لا بداية ولا نهاية لها مما لا يتناهى فلو لزم تشابه ادواره حجة

الحركة عليه لزم صحة حركة الحركات مختلفة غير متناهية وان يكون اجزاؤه ومراده غير متناهية بحسبها واورد

اعتراضات اخر بعضها في الحكم المذكور وبعضها يحل بما يتحقق من الاصول المذكورة واقول في الجواب

عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب مع ذلك الامكان وقطع

النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسري المقتضي لوجود الميل الطبيعي وعن الثاني ان العناصر

ليس فيها مبدا ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت

الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما انحصر

في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه والمقابل للبسيطة

اثنان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير

عليه الفلك سائرا يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى الحركة اذ المتحرك بسيط فهذا الحكم لوجوبه

العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجده متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص

بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع

وجود دوريين مختلفين في جسم واحد بعينه وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يجب ان يكون

بحسب جميع الادوار بعضها عند بعض بل يجب بنسبتها الى الشيء من خارج واما الى الشيء من داخل

واذا كان ذلك الجسم اولا ليس ما تحته جهته ووضعه محدد من خارج بحيط ينبغي ان يكون الجسم

من داخل معناه ما ذكرناه مرارا وهو ان الوضع المتبدل اي معنى هو ثبته وانت تعلم ان الشيء

عند المتحرك قد يكون تبدل الساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عنده ساكن تتبدل نسبته محدد الجهات

يكون عنده المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة على تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك

على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان يتخالفا في شيء من الحركة او العظيم المركز

فاذا اتفقا في الجميع فلا يكون عنده الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق

ولا يكون على تقدير كونه ساكنا الثبت ولما ثبت المكان تحرك محدده بجهات ما ذون تبدل نسبه لا يحب
عنه متحرك على الاطلاق بل بحسب شرط ما ويحب عنه ساكن على الاطلاق اشارة الجسم الفاعل
للكون والف ويكون له يسئل ان يقيمه الى جسم او يتكون غيره مكان ولعه مكان كاستحقاق كل
جسم مكانا بجسمه ويكون احد المكانين خارجا عن الا وفان كان حصول الصوره الثانية له في
غريب لجسمها تقتضي ميلا مستقيما الى المكان الذي لجسمها وان كان في المكان الثاني الذي لجسمها فقد
كان زمان قبل لبس هذه الصورة ما ذ المكان مكانه فرجع بجوهر متمكن هذا المكان الطبع قابل للنقل
من مكانه فهو مادية مستقيم فكل كاين وفاسد فيه ميل مستقيم يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون
والفساد ففيه مبدأ ميل مستقيم والكون والفساد خلع صورة ولبس صورة وزوال نوع عنه تبدل الصور
بالنوع على الطبيعة الواحدة وسيجي بيان اثباتها في بيان العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل
للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا اخر وبعده الكون نوعا اخر وكل نوع بسيط تقتضي مكانا ما
بحسب طبيعة النوعية على ما مر ويستحيل ان تقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعليه المسالة
بناء هذا المطلوب وهي في الاجسام المقتضية للميول المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو
المكان الطبيعي او نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه
المسئلة بان يقال الطباع المتخالفة لا تقتضي من حيث هي متخالفة شيئا واحدا والشيخ فرع ذلك
في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بجسمه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر ونحو ذلك تقرير
المطلوب فنقول ثم حال هذا الكاين لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكاينة في مكان
غريب او لا يكون بل يكون في مكانه الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان تقتضي طبيعة الكاين ميلا
مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة
بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا فرجع الجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد زحم وغلبه واوجب
من مكانه بالقسر حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل للحركة
للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا كيف يخرج عنه وانما قال فجوهر متمكن

المكان

ميس صح

المكان قابل للنقل ولم تقل فهو المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص ينتقل بل انتقل قبل
تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كاين وفاسد ففيه مبدأ ميل مستقيم والجسم وغيبه
فان قلت قد تكلمت وقلت يكون ذلك للتكون لكون الجسم الذي اشتعل الى صورته بالكون فقد او حيث
لنوعيته ان تقع خارج مكانه فان المعكوس هو المكان بل الحار الوهم ان يقال انه اوجبتم
الاشتغال على كل كاين وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكون يمكن ان يقع على وجه
لا يحتاج فيه الى الاشتغال وهو ان يكون الجسم الكاين قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد
تكونه كاجزاء الماء الملامس لسطح الهواء فانه اذا صار هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان
ينتقل والتنبيه على الجواب ان يقال الملاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الملصوق ومجاور الشيء
غيره فهو لم يكن حينئذ في ذلك المكان فادن استحالة الي واجب وتحقيق ذلك ان يقال مكان
الملاصق اما طبيعي للكاين او غير طبيعي والقسمة مترددة والبيان المذكور يعينه عليهما عايدا اشارة
الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه بان
الصوان المحدد للجهات لا مبدأ مفارقة لموضعه الطبيعي ميل مستقيم فيه فهو حاد وجوده من
حانوه بالابداع ليس جامتكون عن جسم تقصد اليه او الى جسم تكون عنه بل ان كان له كون
ر وفعل عدم واليه والهذا فانه لا ينخرق ولا ينمي ولا يذبل ولا يستحيل استحالة توزع الاجزاء
كتشنج الماء المودي الى فساده هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احديهما كلية والثانية
جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستقيم ومستدير وبرهانه ما مضى اي
ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى الشيء اي بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اي بالمستديرة وعليه
سؤال مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد تقتضي الحركة عند لا حصوله في مكانه
وقد تقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان تقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه
وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين متنافيين
اما بحسب اعتبارين فقد تقتضي والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد

اللصوق مد

ميل مستدير يستحيل ان يكون في طبعه صح

والا فوز
لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين وغيره
بعبارة اخصر بهذا الموضع وهو قوله صح

المكان

يقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو مستند الى الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الشيء يستلزم الحصول وان كان حاصلا هو بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم الحركة او ليس لشيء آخر غيرها اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد توجد معه ايضا في الامكنة مكان الطبيعي لطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك اسندت اصل الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاولى فاذن ليس مبدأهما شيئا واحدا واما المسألة الخامسة في ان محدد الجهات لا يميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه ميل مستقيم والثاني انه لا مبدأ مفارقة فيه لموضوعه الطبيعي ولفظ الصاد في قوله وقد بان ايضا يدل على ان الاستدلال بهذا الطريق مستند الى ما ثبت وقد نوع على هذه المسألة بتقرير الاول ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل الابداع اي لا عن شيء لا على سبيل التكون عن شيء والثانية انه لا يفسد الى شيء والثانية لا مكان عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد ونعني عدم والمه والفائدة فيه ان الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا اي على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمنع في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمتنع من اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتئام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا فانه لا يخرق وشرح لفظ هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا كون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا ينمي فان النماء هو الازدياد الطبيعي للجسم بحسب دخول اجزاء شبيهة بالتغذية فيه والذبول ضده وكذا التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تحيزه

عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة تؤثر في الجوهر كتسخين النار الماء المؤدي الى افساده وكون الهواء منه لان الاستحالات جائزة عليه بل لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان البسط لانه داخل في كلامه الوصل والوصل سائر اوخرة المسألة الثنية على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم الحركة في الجوهر هو الكون والفساد بحسب الصور النوعية والخرق والالتئام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة يستلزم امتناع وجود كل واحدة من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يصرح الشيخ لذلك جنبه الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيأة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم وروائح كثيرة لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم على العنصرية فبدأ بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي يفعل وينفعل هذه الاجسام بها ولا يوجد خالية عن اجناسها وهي اوائل الملموسات ورسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات وقوله نجد فيها اشارة الى الاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيأة نحو الفعل فالقوى قد مر انها هي المبادئ التغيير وهي بحسب ما يا بها قد تكون صورا وقد تكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتهيئتها نحو الفعل هي ان تجعل موضوعاتها مستعدة للفعل فان الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها مستعدا للتأثير في شيء آخر وهي مبدأ التغيير والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها مستعدا للتأثر من شيء آخر وهي مبدأ التغير والحرارة

والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة
والتحليل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اي من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية
من شانها ان تفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره الى ان الكيفيات المحسوسات
لا يجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن ان يشتمل الا على اضافات او اعتبارات
لازمة لها لا يدل شيء منها على ماهياتها بالحقيقة فهي لا تفيد في تعريفها الا ما يفيد الاحساس بها وذلك
هو الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة يحدث في الاتصال تفرقا
كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما
التخدر فقال هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه
غليظا في جوهره فلا تستعمله القوى النفسانية ويجعل مزاجه كذلك فلا يقبل العضو تاثير القوى
النفسانية فظاهر ان هذه الكيفيات فعلية فان اللذع يفعل بالفعل بتوسط الحرارة المقتضية للنفوذ
واللطف وان التخدر يفعل بالفعل بتوسط البرودة المقتضية لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة
وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنتمية الى الحرارة والبرودة في بابهما ليقاس غيرهما
عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة والدسومة والحموضة والحرافة والمرارة والملوحة والعفوصة
والقبض والتفاهة وانما تحدث بتاثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط
بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث
لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنهما جميعا فعليتان لا انفعاليتان ... الذوق والشم
في طباع الممتزجات فيحق استنادها جميعا الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ مثل الطعوم والروائح
ولم يقل مثل الطعوم والروائح لان ... الطعوم للحس بتاثيرها في الذوق و...
الروائح الكثيرة لانها غير محصورة قوله وقوى مهيئة للانفعال السريع او البطيء مثل الرطوبة
واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة والسلاسة ... ثم الانفعال الى السريع والبطيء ...
في الصلابة وامثالها في استنادها الى الانفعال لانها ليست مما تنفعل موضوعها بل ... حامله

العضو

والملوحة

بطيئا

بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة
بما يقابلها وليس ذلك تعريفا لها لانه لو اراد التعريف لذكر اولا تعريف الحرارة والبرودة
بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه
على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه
وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع
هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة فيما من شانه ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف
في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث ولذلك ... ولا يشتغل بايراد البيانات
القياسية والمناقضات الا قليلا واما اللين فقال انه كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون
للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله
الغمز للرطوبة وتماسكه لليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الفاضل الشارح قبل اللين
ما يغمز تحت الاصبع مثلا فهناك امور ثلثة احدها الحركة والثاني الشكل والثالث استعداد
قبول الانغمار وليس اللين الا الاخير وكذلك قبل الصلب هو الذي لا ينغمز وهناك ايضا امور
ثلثة الاول عدم الانغمار والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة فان الهواء المنفوخ
في الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد نحو اللاانفعال فرجع حاصل
البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان بهما يكون الجسم مستعدا للانفعال وعدم
قبول الشكل الاخر وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تعريف الرطوبة واليبس فاذن لا فرق بينهما
بحسب تعريفه واقول الرطوبة واليبوسة ينسبان من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة
والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعداد
لا يكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكر اثارهما في تعريفهما ليعقل ماهيتهما
عند تصور جميعها واما الرطوبة واليبوسة فاعرفهما لكونهما محسوستين من ذكر معاني الفاظهما
لئلا تقع الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجراهما وقد صرح في الشفاء بان الرطوبة ليست هي سهولة

عنهما

والصلابة اي المقاومة الشديدة

الحاصل

التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية وانها تعرف بها على ضرب من التجوز اذ
اسم الشيء الذي تركب مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه واطلاق الاسم على المسمى
واستعداد الانفعال مع وجود القوام غير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول
التفرق والاتصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل
واما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفرق والشيء بها يمتد
متصلا ويحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة
اسمان لما يقابلها فظاهر ان هذه الاربعة تنتمي الى الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون
الشيء معدا نحو انفعال تام قوله اذا فتشت وجدت التي يوجد بها قد تنسب من جهة القوى
الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس
الى البارد واعني بهذا ان الكيف تجري في كل باب منها اذا اعتبرت ان جسما يوجد عديما للخشبية مثلا
ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم انه وجدته منتميا الى الحرارة والبرودة مثل اللذع والتخدير
وكذا الحال في الهيئات المعدة الى الانفعال فان التفتيش يلزم ان جسم العالم التي يلينا
رطوبة او يبوسة لانها اما ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها للتشكل او عسر ذلك
فيكون رطبة او يصعب فيكون يابسة واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا فليس من الاجسام
واما سائر ما فسر ذلك فقد يكون عنها جسم او ينتمي الى ما تحت انحاء اللين والصلابة واللزوجة
والهشاشة وغير ذلك الاجسام العنصرية فتخرج عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة
والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربع لهذه المحسوسات انما يكون بتوسط
جسم كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره ما دام كل واحدة
من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل تجده خاليا عما ادركه هي وتلك
الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط وايضا قد يخلو الحيوان عن تلك
الثلاث ولا يخلو عن اللمس فلذلك كانت الملموسات اوائل المحسوسات ثم التامل [illegible]

تقتضيان

تقتضيان انها لا تخرج عن جنسين من الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطها
وهو الفعلي والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطها وهو الانفعالي والباقية اما ان تخلو
هذه الاجسام عنها واما ان تنتمي عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات
باوائل الملموسات وهي التي بها تتفاعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض فتستحيل منها المركبات
والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله اما الذي لا يمكن فيها ذلك اصلا هو الفلكيات شبيه
فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان
هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة وتعينها ولما كان لها
بعد كونها اجساما طبيعية اعتبارات منها انها اسطقسات المركبات ومنها انها اركان تحصل منضدها
عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب الكثرة والقلة وما يجري مجراها
ويستدل بذلك عليها الصور وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذى في
ذلك كلام الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل بهذه
العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والحار هو الهواء
والشديد الانعقاد هو الارض فنقول في تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحد من هذه الاجسام
لا يخلو عن كيفيتين احديهما فعلية والاخرى انفعالية وبيان الحصر بحسب الكيفيات الاربع لها
الازدواجات الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام
صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المؤثر عنده في هذا
الموضع بناء الكلام على الاشدية والاحكام التي لا تدفع لا على التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال
بالاشدية من هذه الكيفيات واذ وجد الفعليتين في اللذين هما اشد تماديا من الحسيين اعني النار
والماء اظهر والانفعاليين في الباقيين اظهر ميز منها باسناد كل واحدة من هذه الى هذا وهذا
بالنار فنبه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية شديدة تضعف لا صورة تقوم بجوهر
الذي لا يختلف وشبه بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعني الصورة النوعية واورد لفظة

بحسب ما يجري منها من الفعل والانفعال اللذين بهما يحصل التركيب ويستدل بذلك على عددها وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها صح

بنقصان

في صيغة حمل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما سواها موقوف لما بينهما وكذلك
في الثلثة الاخر وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالسيلان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الاولين
دون الاخرين مع ان المراد منه واحد قال الفاضل الشارح انما قال الطبعي في النار والماء
في الهواء والارض لان من المتكلمين من ذهب الى ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة
ولم يذهب ذاهب الى ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فازال ذلك
الاشتباه به ولم يحتج اليه ههنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين
على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس قال وهذه الاحكام حسية ما لا
فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة في حيزها لا تكون في غاية الحرارة ورد عليهم
الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصل ثم فالسخونة الشديدة
موجودة واما برودة الماء فقد ذهب الشيخ ابو البركات البغدادي من المتاخرين الى ان الارض
ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء اقوى لوصوله الى المسام والتصاقه
بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما السيلان
فان كان هو البلة فالمايع هو الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل فالمايع هو الثلثة غير الارض والنار
اولى به من الكل لان الاسخن الطف وارق قواما وليست سهولة التشكل الا لرقة القوام واللطافة
واقول ان الشيخ يروم البناء على الوجه الظاهر كما هو ولا شك ان اولى الاوهام في ذلك النظر الاول
هو النار وابردها هو الماء واشدها سيلانا هو الهواء ولم ينازعه في ذلك من نازعه الا بالقياس
وذلك باب اوفر عنه ههنا والطنب القول فيه في الشفاء قوله والهواء بالقياس الى النار
لطيف تشبه بالماء اذ اسخن وتلطف لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعينها
اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية الاضافية وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة
النار واما رطوبة الماء فظاهرة كبرودته وراعى الترتيب المذكور فابتدأ بذلك بحرارة الهواء
وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس

قوم كثير منهم

بحار

بحار اذ كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يتبين
بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء يشبه به اذا اسخن وتلطف الى تخلخل
ويشبه به بتبخره وتصاعده في حيزه لا لكونه هواء لان ذلك لا يكون تشبها والبخار هو اجزاء
صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة
تقتضي الثقل والكثافة بالتجربة فما هو اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف
ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن قوله والارض
اذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة بردت وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهر
المسخنة هي اشعة العلويات ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها قوله واذا احدث
النار وقارنها سخونتها يتكون منها اجسام صلبة ارضية لعله فيها السحاب الصاعق تريد اثبات
يبوسة النار واستدل عليه بالصاعقة فانها على ما قال ههنا يتولد من اجسام نارية قارنها السخونة
وصارت لاستيلاء البرد على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها
يتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو متحلل
من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار كثيفة واردة متصاعدة
لا جلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوليه في الصاعقة وايده الفاضل بان الصواعق
ما حكى الشيخ يشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت
هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في
معادنها قوله فهذه الاربعة تخلو الصور ولذلك لا يستوي النار حيث يستوفيه الهواء ولا
حيث يستوفيه الهواء ولا الهواء حيث يستوفيه الماء لما بين كيفيات هذه الاجسام انتج
منها تباين مصادرها ثم ارشد الى تاكيدها بحجة اوفى فاسند اقتضائها للامكنة المتباينة
الى اختلاف الصور وهو لمية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة اوضح
واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما ثبت اقتضائها

المتخلل ر

للامكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال به على ما مر اوضح الاستدلالات
على اختلاف الامكنة والمزاوجات بين العناصر المتجاورة ثم كونها ستة لكن الشيخ اقتصر منها
على ثلثة هي صعود النار من خير الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من خير الماء وبقي هبوط
الهواء من خير النار وهو خفي وذلك في الاطراف لظهور الميل الطبيعي يزداد شدة بازديا
الجسم الى المكان الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقص حجما فينتقص معاوقته للجسم عن
طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر ثم من ظن ان الهواء يطفو فوق
الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته مقلا له لا بالطبع وكذا ان الاكبر يكون اقوى حركة
طفوا والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك الحال في الحركات الا فوا لما كانت الحجة الاخيرة
في الفصل المتقدم المشتمل على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف
الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان
يقال جزئيات العناصر لا تميل الى الامكنة الكليات بالطبع بل قسرا بالجذب ما يتحرك اليها
او بدفع ما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير
يكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل
مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهي اذن
انما يتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته
اياه مجتمعا تحته مثقلا اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة مركز العالم لكن الاثقل
يسبق الاخف فيضغط ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه فاحتاج الى نقض قولهم بابطال
جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله
وكذلك في الحركات الا فوقية قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كل لحظة الى
حد شئت ولا يكون ذلك الا في موضع الرشح ولا يكون عن الماء الحار والطف منه فيكون اقبل
للرشح فهو اذن الهواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد فيه

فيه

فيه سحابا ثم يستحيل الهواء من موضع او فوقه ان ينعقد بخارا متصعدا ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم
ينصحي ثم يعود ويريد اثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في
الهيولى فيقول تغيرات الاجسام بالصور لا تقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف
بل تقع في آن وتسمى كونا وفسادا وكونها كما تغيراتها بالكيفيات تقع في زمان لانها تشتد
وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويكون الآخر
ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يتوهم هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد
من الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثني عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة
لكن الواقع منها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان ذلك
لا يكون من الاطراف الا بعد تكونها اوساطا اعني لا يكون الهواء من الارض الا بعد تكونه
ماء وح يكون ذلك المتكون بالحقيقة تكوينين والعناصر المتجاورة تقع بينها ثلثة ازدواجات
احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ويشتمل
كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فالانواع الاولى ستة
وهي البسائط والاربعة الباقية تركب من بسيطين وهي كون الهواء من الارض وكون الماء
من النار وعكسهما وثمان مركبات من ثلثة بسائط وهما كون الارض من النار وعكسه فالشيخ
بدأ بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كان
يشتمل على نوعين احدهما كون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول مشهورا اكثر
المث بهذه فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها وانعكاسها
ذلك ظاهر فان البخار يشتمل على اجزاء مائية متخلخلة وعلى اجزاء هوائية ايضا لكن
لان الهواء لا يستقر في الماء بل يحدث وينفصل بالغليان وغيره فلشهرة هذا الحكم
الشيخ وايضا ثبوت نوع واحد من نوعين متعاكسين يكفي في ابانة كون الهيولى مشتركة
وهو دليل على جواز وجود النوع الاخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد

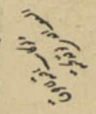
اللهب والغضب وغيرهما بتصيل التنشيف
والاستحالة وغيرها بتقبيله

وهو ان يقال الندى ترشح مائي داخل الاناء وهو ايضا باطل لوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير
ان يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذي يتحلل بعده والثاني ان ذلك يقتضي ان لا يوجد الندى الا
في موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا في موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق
ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الرشح فدل قوله على انه
لم يمنع وجود الندى من الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة
والثالث ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغي ان يكون الرشح اكثر
لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك ايضا بقوله ولا يكون
من الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح ولما ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو هواء استحال
ماء لا استشهاد والثاني السحاب المتولد في قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك
من موضع
الموضع او ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم زوال ذلك السحاب بالكلية بحيث يعود الصحو ثم تولده مرة
اخرى وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيقرب الى هواها الى قوله ثم يعود ويرد
بالبرد الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يقرب الغمام والشيخ قد حكى انه
شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهد اهل الملك بالجلية امثال ذلك كثيرا
فهذا بيان الانداد الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد ليس يعظم تبريده
الاراضي الجديدة اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي تحمى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب
اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فسبب نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان
قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يكثر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء واجاب ان
هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب في ذلك اي برودة الهواء
على اي شرط ينبغي ان يكون ولا ان الموانع ايا ما هي وذلك اي شيء هو واذا لم ندع حصر الاسباب
الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما
امكان وجود الكون والفساد وبما هو هو ما يقتضي حصوله فيهما ثبت ذلك لما شاهدوا واشار الى ان

الجليد
الانداء الهواء

بيان يكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد اشار
اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هناك اما ان يتكون
من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يتكون منه بل اما ان يجتمع من الهواء اللطيف ذهب على ما
اليه منكر والكون والفساد ويمن الهواء والماء كالشيخ ابو البركات وغيره او يترشح مائي داخله والاول
باطل لان الهواء اللطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء خصوصا في الصيف
فان الاجزاء المائية ان كانت باقية فقد يتصاعد جدا النوط واره هوائية ولا تبقى مجاورة للاناء
وعلى تقدير بقائها هناك يلزم احد شيئين اما انفاذ تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى
بعد تنحية ندى الاناء مرة بعد اخرى فيبطل حصوله على الاناء بالكلية واما انتقاصها فيكون حصوله كل مرة
انقص مما كان قبلها واما تراخي ازمنة حصولها فيكون بين حصولين زمان اطول مرة انقص
مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان يجتمع الاجزاء التي تكون في الهواء البعيد من الاناء اليه لكن ذلك
بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب وارد الهواء اياها لا يتمكن من خرق حجم كثير من الهواء ولكن
الوجود يخالف جميع ذلك لانا نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان يجري
الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حاله من التبرد واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما نفض منه الى
اي حد شئت وتمسك على ذلك ان كانت برودة الماء مقتضية لنفوذ الهواء المحيط بالاناء وجب
ان يصير كل ذلك الهواء ماء ولا محالة يسيل الماء ويتصل به هواء اخر ويصير ايضا ماء الى ان
الماء وما ناصاله ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد واجيب عنه بان ذلك
لعله لا يتكيف بالكيفيات النوعية سريعا وعند التكيف يحفظ الكيفية بطيئا فاذا الحقه
المكيفة تكيفه بما فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما توجد الاواني الرصاصية المشتملة على
المائيات الحارة اسخن من تلك المائيات فالاناء المذكور لشدة برودته يفيد الهواء اللطيف
به والماء السريعة تكيفه بالكيفيات النوعية يحيل الهواء اللطيف به ظاهرة عن برودة الشديدة
فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء اذا نحي منه وتصل الهواء بالسطح عاد الى ما ده والثاني
ماده

مع كونه الاناء

للكون والفساد وسببا مرجيا هو البرودة مثلا كالجبال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد
حكم بفقدان هو شرطا او وجود مانع الجزء وان لم يعرفها بالتفصيل فان الجهل بالتفصيل لا يقدح
بامكان وجود هما وقد يخلو النار بالنفاخات من غير نار كما في الشيح الازدواج الاول اي الاشتعال
وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار هواء فهو ظاهر لان الشعل المنطفئة تضمحل في الهواء على ما

ولا معنى لها والا ترة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد يخلو النار بالنفاخات
من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد كما يشاهد في
تزاول ذلك قوله وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد تجمد مياه جارية

شرب حجارة صلبة صلدة فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى البعض فلها هيولى مشتركة وهذا هو
الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبه ابصر ورة الارض ماء فقال وقد يحل الاجساد
الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتقريبها الى ما
اما بالاوراق او بالسحق بالحجر يجري الاملاح كالنوشادر ثم اذ ابتها بالماء كما يشاهد في الاوزان الارضية
الندية المتحجرة كيف تصير ملحا وتذوب بالماء والاجساد هي الاجسام الذائبة بحسب مصطلحهم واما
ذلك شار الى عكسه بقوله كما قد تجمد مياه جارية شرب حجارة صلدة وهكذا ذلك مشاهد في بعض المياه
التي تنعقد حجرا بعد وقوعها في مواضعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيره لانه انه روجد والمعادن
اليهما ولم يتبينا نفسه قوله ولا وصلنا بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم اخذ في الطلوب الجوهر
كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى البعض والمراد بالاستحالة هنا غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية
والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما تقضيه وتحقيق بعض اصحاب ان هذه التغيرات يحتمل ان
تكون استحالة في الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحال في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه
متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد وليس بشيء لانه يقتضي الانكار للامور المحسوسة
وعلى تقديره يحتمل ان يكون العناصر جميعها جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فيفا الكيفية
التي استحال اليها العنصر مع زوال السبب المقتضي اياها دل على حدوث صورة تستحفظها اشارة و...

ذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالجملة ان تم بها فائدة اثبات
الحركة المستقيمة حين يوجه خفيف مطلق نحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف
ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها
اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها استقصات يتركب المركبات منها وتنحل
تنحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل
ان يكون باعتبار كلمتها فلما ذكر الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني
في هذا الفصل حال كليتها في النضد والترتيب ويبين بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم
تم بهذه الاربعة فقوله هذه قال اصول الكون والفساد اشارة اليها باعتبار انها وقوله في
عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصرية قوله وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار
كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان
لكنها لا يكون اول فالاولى الجمع بين هذه قوله وبالجملة ان تم بها فائدة اثبات الحركة المستقيمة
الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حين يوجه خفيف مطلق نحو نفس جهة فوق كالنار
الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما
مطلق فاذن التربيع واجب واما الفرق بين المطلق وبين الذي ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ
في الشفاء وهو ان الخفيف المطلق هو الذي طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طفوه
ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد
من المركز غاية البعد الذي يمكن ان يتصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق
الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف الاضافي له معنيان احدهما الذي طباعه ان يتحرك
في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وحركته الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يوهم ان تحرك عن
المحيط ولا يكون تلك الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة
وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار نقصها

لكن يمكن باعتبار الفعل والانفعال ولهذا الاستدلال عليها من حيث انها اركان فينبغي

بمطلق

كانت النار سابقة الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الوجه
الاول ليس به فبهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يريد المحيط
بل يريده النار قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس مطلق ولم تقل خفيف مضاف ليكون
التقسيم حاصرة وليكون التقسيم حاصرة وليكون قسما ولا للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع
على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم تقل فالنار خفيف مطلق
لان الاول في بيان حصر الاركان كاف على ما مر واما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان
يكون مع النار شيء اخر هو ايضا خفيف مطلق واحتاج حينئذ الى بيان مساواتها بطل ما ذكره الفاضل الشارح
وهو ان المكان الواحد لا يستحق جسمان بسيطان قوله واذا انبعثت جميع الاجسام التي عندنا
وجد ما تشير تحت الفلك الى واحد من هذه الاربعة بيان انها التي تنحل اليها المركبات وتتركب منها
واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما يذكره الاطباء وفيه توقف بان
المركب من الانواع المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما يحتمل بالاشارة والتنبيه
لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها تتعلق بالمركبات بالاستقراء
وتشكك الفاضل الشارح في ميل الهواء الجمد الاحساس التمثيل بان الجمد اذا وضع في اناء حصل
بشقة ليس بتجرد لان الجمد غير منفصل عن كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهواء يتصل بالميل
فليس الا بالقوة واما المنفصل منه كالكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى العلو
به واستشهد الفاضل بتقارب الاقوال النارية في بدن الانسان مع كونها مغمورة في الاقوال الارضية
والمائية ليس بتجرد لانه بالنظر الى الحفظ ليس بعيد على ... والعكاره وجود النار في المركبات
بانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تتكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط
من النارية لقبول النارية منحصر استعداده لقبول غيرها ... على الحجب لان المعدن يكن
الشمس وغيرها اذا صارت غالبا على سائر الاقوال صير الاستعداد لقبول النارية اقوى قوله ومن هذه
كلي منها الكلي بامتزاج تقع منها على نسب مختلفة تكون خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان

اجناسها وانواعها يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات
تمثيل ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية نامية ومولدة للمثل لا حس
ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة محركة
بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات مختلفة اولية فان الكمال قسم الى منوع
صورة كالانسانية وهو اول شيء يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان
يعرض للمنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يقصد من الحيواني ما يقصد من النباتي
ومن النباتي ما يقصد من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس للانواع لا يحكم بعضها
فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه
اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الجسمية فانها
مشتركة ولا بسبب المبدأ المفارق فانه كالشمس موجود فيضه على الذوات متساوي النسبة الى الكل ولا بسبب الهيولى الاولى
فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة الحاصلة بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية
التي اجسامها مواد المركبات كما ان الاختلاف ليس بسبب هذه الصور بنفسها لان الاركان
الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب
يختلف اختلاف مقادير الاسطقسات في القلة والكثرة ونسبة بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية
له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة فتلك الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب
اختلاف المركبات فقوله هذه اشارة الى الاسطقسات الاربعة وقوله كلي منها الكلي اشارة
الى المركبات المخلوقة منها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله تقع
فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاسطقسات ونسبة بعضها
الى بعض وقوله مستعدة نحو خلق مختلفة اشارة الى ان الاسطقسات انما تصير بهذه الاختلافات
لقبول الصور المختلفة عن مبدأها المفارق والخلق تقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل
الى الكيفيات المختصة الكميات والمراد ههنا مبادي تلك الهيئات التي هي الصور النوعية قوله

للمعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها
مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين
وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفية والصنفي على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها تكون
بحسب النسب الواقعة بين الاسطقسات الى العرض في المقادير قوله ولكل واحد من هذه صورة مقومة
منها تنبعث كيفياتها المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن
او يجلب عليه الجمود والسيلان ومائيته محفوظة وتلك الصور مع انها محفوظة فانها تامة لا تشتد
ولا تضعف والكيفيات التي هي المنبعثة منها بالخلاف فتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت
والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض يريد
ان نفرق بين الصور التي هي الكمالات الاول والكيفيات التي هي من الكمالات الثانية
وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاول فقال
ولكل واحد من هذه صورة مقومة نوعية تصدر لكل الموجدها من هو على ما بين في المنطق الاول
منها تنبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتها تارة بتبدل الكيفية مع ثبات الصورة والحجة الاولى قوله وربما
تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او ان يعرض
عليه الجمود والسيلان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ومائيته محفوظة وهي صورته النوعية فان
المتبدلة غير المحفوظ في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان النار لا تبقى نارا بعد زوال الحرارة
عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الحر والسيلان عنهما ان حكم ذلك مطلقا فغير مسلم
وان قيد الحكم بكال بساطتها فمسلم ولا تقدح فيما قاله الشيخ لان استحالة الشيء كيفيته حال
البساطة لا يدل على استحالتها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على
انه لم يحكم بذلك حكما كليا ثم اشار الى الحجة الثانية وهي عامة من الاولى قوله
وتلك الصور مع انها محفوظة فانها تامة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة منها بالخلاف
وذلك لان الانسان لا يكون اشد انسانية من انسان وجاز ان يكون اشد حرارة منه قال

الفاضل

الفاضل الشارح الدليل على ان الصور لا تشتد ولا تضعف ان القدر المعتبر في التقوم ان زال
فقد بطل المقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل لم يرد
ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه عام في الكيفيات
لان القدر المعتبر في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل فلم يكن ازاله معتبرا
فيها فان صح الدليل فقد بطلت احد المتقدمين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى
الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار متبدل نوعيته بحسب ما يوجد منها في
آن الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك
الآن وتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية
ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ
في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا متقوم
المحل دون كل واحدة من تلك الهويات واما الحال الذي تبدل هوية المحل المتقوم تبدله وهو الصورة
فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدله على شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالتين
ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه ليس هو هو والحجة الثالثة هي
اعم من الاولى وليس تشتمل على الفرق بين الصور والاعراض بحسب الماهيات وهي قوله وتلك الصور
مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك
لا تعد الصور من الاعراض قوله واليقظان وكثيرا ما بالطبع وسكونها بالطبع منبعثة عن تلك القوى التي تسمى الطبيعة
قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدأ اول الحركات والسكونات التي تكون بالطبع وذكر في هذا الموضع
ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور
فنبهنا على ان الصور النوعية هي الطبائع بعينها بالذات لكن باعتبار كونها مبادئ للحركات والسكونات
طبائع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادئ للتغيرات في غيرها قوى قوله واذا
امتزجت لم تبعد الخ والاعلى امزاج قال الشيخ في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا مذهبا

نوسا وقالوا ان البسايط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون
لواحد منها صورتها الخاصة وليستح صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم
من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله
ههنا لم يفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه انه لا مزاج حينئذ بل هو فساد وكون
لان المزاج انما يكون عند تفاعل الممتزجات باعيانها بل استحالات في كيفياتها المتضادة المسعية
عن قواها متفاعلة فيها حتى يكتسى كيفية متوسطة توسطا ما وجدانا متشابه في افرادها وهى المزاج
يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان ينفعل كل واحدة منها الا
من حيث ينفعل من ذلك الاخر ولان الفعل ان كان متقدما على الانفعال فالانفعال مغلوبا على مغلوبه
وان كان متاخرا عنه فالمغلوب غالبا على غالبه وان كان حصل ما كان الشيء الواحد غالبا ومغلوبا
معا من شيء واحد وكلها محال فاذن ينفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن العكس لان
الانفعال من الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا عكس بل انما
يكون تكسر الصور وتكسر الكيفيات وهناك يستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى
تحصل منها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها وتستحر بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة
متشابه الجميع في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هى المزاج فقوله الى استحالات في كيفياتها اشارة الى ان الكيفيات
الا تعطف تستحيل الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك ولا تستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله
المتضادة اى المتخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على المعنى الذى يكون بين شيئين من غاية الخلاف
لما كان هذا الحد جامعا ولا المزاج الثانى الواقع بين مستقصات ممتزجة قد امتزجت كيفياتها بحسب
المزاج الاول فاذن ينبغى ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة فيها الى الاستحالة يكون
فى حال تفاعل الصور والكيفيات وقوله حتى يكتسى كيفية متوسطة توسطا ما اى اذا كان الحار مثلا عشرة
اجزاء والبارد خمسة اذا كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث
والتلثين فلا يكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دائما بل توسطا ما قوله وجدانا متشابه في افرادها

وفي بعض النسخ متشابهة في افرادها في حد المزاج والتى لا تنتهى بين الاطراف
وذلك الحد يكون تشابهها في افراد المستقصات او الكيفية التى في ذلك الحد يكون
متشابهة فيكون حرارة الجزء النارى كحرارة الجزء المائى فهذا بيان ما فى الكتاب
وقال الفاضل الشارح امر المزاج مبنى على اثبات الاستحالة والسبح ثم تثبتها الا في الحار
والبارد اقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التى ليست من اسطقسات الهواء الوجود
الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهى لا تحصل الا بالاستحالة فيهما وههنا
بحث وهو ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما تفعل فى المواد بالكيفيات الفعلية وههنا
جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور
ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثانى انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب
انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعل هى المادة ولكن انفعالها انما هى استحالتها
فى تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصورة فاعلة فى غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان
ذلك ان الصورة النارية مثلا هى المبدأ لحصول الحرارة فى مادتها فان انفردت فعلت فعلها
ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها وحصلت الحرارة فى المادة شديدة وان امتزج الماء بها
هى ايضا تتوسط موادها كما فى مادة الماء البارد بسبب الصورة المائية فكان تاثيرها
فيها انقصا برودتها كما ذكرنا فى الميل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها
حرارة وفعلت ايضا صورة الماء فى مادة النار مثل ذلك حتى استوت الكيفية المتوسطة فى
المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة تفعل فى غير مادتها بتوسط الكيفية ان النار
اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة ولو
لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعلة هى الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة هى المادة
المستحيلة فى الكيفية لا الكيفية وهم وتنبيه ولعلك تقول لا استحالة فى الكيف الصورية والصورة
تسخن الماء فى جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلة ولا ما يظن انه برد بجعل فشت

المسماة

فيه انوار جديدة مشتعلة فقد تبين بما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية
بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الانوار النارية
التي تظهر للمركبات لا تهبط من الاثير كما مر بل تكون هناك وكان في المتقدمين من ينكرهما معا
كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة وزعموا
ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية
وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب
ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا
فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل
بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء يسخن فانه انما يسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار
المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن النار
يخالطه ويفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها
وردت عليه من خارجه وانما ذهبوا الى ذلك الحكم بامتناع كون الشيء عن لا شيء وامتناع صيرورة
شيء شيئا اخر فاقتبح لما وقع من تعويل المزاج اشتغل الشيخ على افساد هذين المذهبين فان القول
بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الرأي الاخير لانه اشبه الممكن فقوله اولا ادعيهم وهو ظاهر ثم
اشتغل بالثانية على قدر ما يستدل على ذلك بجملة امور من المشاهدات فان قلت ولك **قوله**
ما نعتبر حال المدقوق والمحلل والمتخضخض جدا من تحمي من غير وصول نارية غريبة اليه هذا اول استدلالاته
وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من غير حضور
نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يمارس شيئا فانه ينفعل
كخشبتين فان المحكوكة منها تحمى بل تحترق من غير نار وهو ما يغلب عليه الارضية والمحلل والمخلخل هو الذي
يحصل قوامه بالتمريق فما تخلخل كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج الدخول اليه فانه
يتسخن لا محالة وذلك لان السخونة تستلزم التخلخل بالحركة الشديدة المقتضية ترقق القوام المقتضي للسخونة

المحكوك

ايضا

الذي يحرك به

الى قوله

ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه تحريكا شديدا فانه يتسخن **قوله** واعتبر حال المتخلخل في متحصف
وفي متحلل الى مسح الكثيف [illegible] للصعود ما يسخن بالنشوقية على نسبة قوامه وهذا استدلال ثان واما الماعين
المتشابهين او المتخالفين فان احدهما متحصف مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل
متحلل في الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار
ونشوها في الماء لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون
الاخر وليس الامر كذلك **قوله** وفي الاستلام من مسموم نقده ومنع البلاغ في التسخن لمنع النفوذ ومنع التسخن
بمنع النفوذ اذا كان لا يخرج منه شيء يعقبه بمخالف مكانه فان شيئا يحبسه بتمام القارورة وسدادها وفي امها
يوضع في فمها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصموم يكفي على تقدير ذلك المذهب ان
يمنع من التسخن بما فيه [illegible] بخروج شيء يعقبه فيه الابعد خروج شيء منه اذ التداخل محال
وليس كذلك **قوله** واعتبر حال الماء في الصباح وهذا استدلال رابع وهو ان الماء اذا بلغ شدة
السخونة الحكما وضعت على نار قوية فانها تغلي بعد مدة مديدة واكثر ما تبقى بها نار [illegible] عظيمة
تفوق فيها الدرجات التي من حيل النجارين في حدوث السخونة والنار وتقليلها بامتناع دخول النار
فيها ووقوع الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا وانظر الى الجمد يبرد ما فوقه والبارد [illegible]
لا يصعد وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد بالطبع
ولا قاسر هناك فاذن هو للاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق
الجمد فلما يبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان يبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل تردده [illegible] شبهه
او لعلك تقول ان النارية كامنة بروزها الحك والمخضخضة يفيد قوله سخونة والنارية هذا هو المذهب
الاول وهو القول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحك والمخضخضة لان كون النار فيما يغلب عليه النار وان
هي بالطبع لغرب وقال الفاضل الشارح وذلك لانهم لم يقولوا ان الهواء حار بالطبع [illegible] تاثير المحلل
فيه تصويرها كخالط من الارض والماء حتى يظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك استحالة **قوله** اهل يمكنكم ان تصدق
يوجد جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغضا فيها محتجبة منها خافية في ظاهر الجرم وباطنه [illegible] تحس

الماعين

قوله

مختلفة

الايب هو

فی جمیع جوم الزجاج عند استشفاف البصر فلو لم یکن فی الخشب النارية الا الباقي فيه عند التجمر لكان
لا يسعك ان يصدق بكونه بكونها لا يبرزه رض ولا سحق ولا تحقيق تحس ولا نفوذ لكيف لو كان
هناك كمون وبروز لكان اكثر الكامن بروزا فارق ثم الكلام بعد هذا جليل تنبه على فساد
هذا المذهب ان النارية الكثيرة التي تنفصل من خشبة الغضا منها ما ينفصل ويبقى في ظاهرها
وباطنها ما يبقى لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها
النارية الغاشية في الزجاج الذي لو كان قبيل ولكن الزجاج موجود الكان مبصرا لكان
بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر من النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه لو كان ثم
في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر لا تمنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرض
والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي تنفصلت
عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل ان لابطال احتجاجات
اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان
فيما اورد ناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعترض الفاضل الشارح بان وارد
الادوية الحارة كالفربيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس
عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون هنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكن تستحيل
الى الحرارة عند انفعالها عنها الى حد كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء
والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفربيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية بالمزاج
قال الحكماء انما قصدوا بذلك ابطال مذهبهم لا اثباتهم ما ترکته اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها
انما يكون لها اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النارية
قوية هي شفافة لا تمنع لها ظل ولا تقع لما فوقها من مصباح او قد ريب بان ان النار البسيطة
بسيطة شفافة لا لون لها فالمراد باستضاءة النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما وراءها لما
يستدل بذلك على كونها مشتملة على الاجزاء الارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء

الارضية

الاعالة

الارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء فبينه بذلك على ان النار
الصرفة شفافة لعدم الضوء عنها ثم استدل على ذلك بان النار القوية المتمكنة من الاستحالة التامة
للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث يكون النار قوية من سائر الاجزاء انما يكون شفافة
ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراءها ثم قال وتقع لما فوقها ظل الى راس الشعلة وربما
كان انور حجما وكحمرة وانتشارة واكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقايل ان يقول ان الشفيف
للانتشار وخفائه لاستحالة الصنوبرية مستحصلة النار هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان تقال
لعل الشفيف وعدم الظل في اصول الشعلة كان لانتشار اجزاء النارية وتفرقها هناك وعدم
الظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا
ينتشر في قاعدة المخروط ويجتمع في راسه واجاب بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس وكان
انوار راس الشعلة وحجمه اعظم وانتشاره اكثر من حجم الشفاف الذي هو اصلها مع ذلك يكون الشفيف
وعدم الظل في الاصل دون الراس قوله فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء وهو النتيجة لما
قوله اذا استحال الهواء نارا المركبة التي يكون منها الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفيت
المتصعدة لاكتساب الحرارة اعني الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر خفة
الفعلية واشد اقواها فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض
ابخرتها وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالي اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى اقواه فراى الاشتعال ممتدا
على سمت الدخان الى طرفه الاقوى وهو المسمى شهابا فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت
غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفيت وليس كذلك بل طفيت قوله ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا
عند ما ذهبنا اذا القينا شيئا مشتعلا في تنور مسجور صارت النار فيه شفافة لقوتها فان النتيجة تشتعل
سطح والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عند ما استحالة النارية هواء وانفصاله الكثافة الارضية عنها
الذي كلما قويت النار قل لانها تكون اقدر على الاحالة للارضية التام نارا فلم يبق ما يكون وقفا
تقاة في النار الضعيفة وذلك لان النار عندنا تكون في الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها مستحيل

فهذا

هوا ی فیفصل الارضیة عنها وخانا ثم بین حال احالتها الارضیة بحسب قوتها وضعفها وهذه
لکنه غیر مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الکلام کان فی المرکبات وسببها فی المزاج
وانجر الی ابطال المذهب المخالف لذلک وهذا البحث لا یناسبه من حیث تعلقه بالمزاج والترکیب
ویناسبه من حیث تعلقه بالعناصر التی هی اصول الترکیب والمزاج فکان مناسبا بحسب الجنس دون النوع
وکان الاصوب ان تقول وهذه النکتة غیر مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض اراد
هذه النکتة هو التنبیه علی کون النار المحیط بسایر العناصر غیر مرئیة وسبب ظنها تنبیه انتقل الی حکم الصانع
بدار فخلق اصولا وخلق منها امزجة شتی واعد کل مزاج لنوع وجعل افرج الامزجة عن الاعتدال لافرج
الانواع عن الکمال وجعل اقربها من الاعتدال الممکن مزاج الانسان لیستوکره نفسه الناطقة الشیخ هذا
فی هذا الفصل عبارة الشیخ الفاضل ابی نصر الفارابی فانه قال فی المختصر الموسوم بعیون المسایل بهذه العبارة
حکم الباری تعالی فی الغایة لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص کل مزاج بنوع الانواع
وجعل کل مزاج کان ابعد عن الاعتدال سبب کل نوع کان ابعد عن الکمال وجعل النوع الاقرب الاعتدال
مزاج البشر حتی یصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هی الاسطقسات الاربعة وافرج الامزجة عن الاعتدال
هو مزاج اقرب المعادن الی العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال الممکن لان الاعتدال الحقیقی عنده
لیس بموجود وفی قوله لیستوکره نفسه الناطقة استعارة لطیفة منبهة علی تجرید النفس اذ جعل نسبتها الی المزاج
نسبة الطایر الی الوکر واعلم ان انکسار تضاد الکیفیات واستقرارها علی کیفیة متوسطة وحدانیة لها
الی مبدإ اما سببها تستحق لان تفیض علیها صورة او نفس تحفظها کلما کان الانکسار اتم کانت النسبة الکل
النفس الفایضة بمبادیها اشبه واعترض الفاضل الشارح علی قول الشیخ واعد کل مزاج لنوع بان کل مزاج انما یستعد
لقبول صورة لذاته لا لجعل غیره واستشهد بقوله فی النمط الخامس ان وجود المحدث عن الفاعل وکونه
مسبوقا بالعدم لیس بفعل الفاعل بل لذاته واقول موجد الشیء هو الموجد لصفاته الذاتیة فان فاعل السواد هو
الذی فعله لونا اما قولهم تلک الصفات له لذاته لا بفعل فاعل لیس معناه انها لیست بفعل فاعل الشیء بل انها
انما صدرت عن فاعل الشیء بتوسط ذات الشیء ولیست بفعل فاعل مباین لها فان بعض الصفات محتاجة

معها

معها ای فیهما واعترض ایضا علی قوله واقربها من الاعتدال الممکن مزاج الانسان بان المباحث الطبیة
شهدت بان اعدل الاعضاء جلدة الاصابع وابعدها عن الاعتدال القلب فکان ینبغی ان یتعلق النفس
بتلک الجلدة لا بالقلب اقول کون جلدة الاصابع اعدل الاعضاء لا یقتضی کونها اعدل الامزجة علی الاطلاق
فان الاعضاء من حیث هی لیست بقریبة من الاعتدال لغلبة الجزئین الثقیلین علیها وایضا لیست الاعضاء
مما یتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة فضلا عن الانسانیة لیس هو مزاج الارواح
التی تتولد من الابخرة اللطیفة والکثیفة فیها من الفضائل فهی اول شیء یتعلق به النفس ثم ان تلک النفس
تحتاج بسبب محافظة تلک الارواح والکمالات الشخصیة والنوعیة اولا الی عضو یحفظ تلک الارواح وهو منبعها من
التفوق وهو القلب ثم الی عضو یغذیها هو الکبد والی عضو یعدها لان یفیض الحس والحرکة هو الدماغ ثم الی
سایر الاعضاء عضوا بعد عضو الاحوج فالاحوج بحسب حاجاتها فی افعالها المختلفة المترتبة الی ان ینتهی الی جلد
الانملة وغیرها فیتم بجمیع ذلک الشخص علی التفصیل المذکور فی کتب الطب وهذا واشباهه لیس مما یخفی علی
الناظر فی کتبهم ولکن من لم یجعل الله له نورا فما له من نور

النمط الثالث

فی النفس الارضیة
والسماویة لانها لا تقع علیها بمعنی واحد بعد اشتراکهما فی معنی الکمالیة فالمعنی المشترک قولنا کمال اول
لجسم طبیعی اما الکمال الاول فقد مر بیانه واما الجسم ههنا فمعنی الجنس لا المادة واما الطبیعی فبالمقابل
للصناعی الذی یضاف الی ذلک فیتحصل النفس الارضیة متناولة للنفوس النباتیة والحیوانیة والانسانیة
هو ان نقول بعده قولنا الجسم طبیعی آلی ای ذی حیوة بالقوة ومعناه کونه ذا آلات یمکن ان یصدر عنه
بتوسطها وبغیر توسطها ما یصدر من افاعیل الحیوة التی هی التغذی والنمو والتولید والادراک والحرکة الارادیة
والنطق والمعنی الذی یضاف الی ذلک فیتحصل النفس السماویة هو ان نقول بعده قولنا الجسم طبیعی ذی ادراک وحرکة
یتبعان تعقلا کلیا حاصلا بالفعل تنبیه ارجع الی نفسک وتامل هل اذا کنت صحیحا بل وعلی بعض احوالک
کالسکر والنوم وغیرهما بحیث تتفطن للشیء تفطنا صحیحا هل تغفل عن وجود ذاتک ولا تثبت نفسک ما عندی ان
هذا یکون للمستبصر حتی ان النائم فی نومه والسکران فی سکره لا یعزب ذاته عن ذاته وان لم یثبت تمثله لذاته
فی ذکره ولو توهمت ان ذاتک قد خلقت اول خلقها صحیحة العقل والهیئة وفرض انها علی جملة من الوضع والهیئة
لا تبصر

لا تبصر انوارها ولا تلامس اعضاءها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجب انها تغفل عن كل شيء

الا عن ثبوت انيتها يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك غير كامل

الذي تخيل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم واما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران

بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضا ما يوضح حاله للانسان

لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلا واشترط

صحة العقل لتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذيه مرض فيدرك حالا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه

لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هي ولا يتلامس اعضاؤه لئلا يحس اعضاءه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح

الطاء وسكون اللام اي غير محسوس بكيفية غريبة فيه من حر او برد يقال يوم طلق وليلة طلق اذا لم

يكن فيه حر ولا قر ولا شيء يؤذي وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس شيئا خارجا عن جسده ايضا فان

الانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة وكونه جسما ذا ابعاد وكم

وقواه وكالاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاني اول الادراكات على الاطلاق

واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد ورسم او يثبت

بحجة وبرهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكم عليها

بانها برهانية ثم تكلف في اقامة البرهان عليها ثم زيفه براهينه حيث كلها لا فايدة في الاشتغال بها

باذاته ذلك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك اترى المدرك منك احد مشاعرك

مشاهدة او عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك

أبتوسط ذلك ام بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فبقي ان يدرك ذاتك بغير افتقار

الى قوة اخرى والى وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم انظر يريد ان التنبيه على الانسان

لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء اخر وذلك البحث عن المدرك عند الفرض المذكور

بل في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك وبه المدرك وقسمه الى الظاهرة والباطنة والى

كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بتوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة شيء او غيره

فانه لا وسط فيه

فانه وسط فيه

ويبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط شيء آخر فان المدرك في ذلك الفرض

كان غافلا عما يغايره فبقي ان يكون ذلك الادراك للمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط على وجه لا يتصور

مغايرة بين المدرك والمدرك البتة ثم تحصل ان المدرك منك هو ما يدرك بعد عن الالباب

لانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو ما تدركه بحسك اعني الامن ظواهر اعضائك

لا انه حالها ما سلف ومع ذلك فهو كما في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فنبين

انه ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما الا بالتشريح

ولا مدركك جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر لك مما تتجه من نفسك وما نبهت عليه فمدركك

شيء آخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في ان تكون انت

انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس يريد ان يبين ان النفس الناطقة ليست

ليست بمحسوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى ما يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان فهو اما شيء

من ظواهر اعضائه او شيء من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن

لوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني ان ظواهر

البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وما يدركه الحواس مع انه

مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا تدرك الا بالتشريح وهو في الفرض

المذكور كان غافلا عن التشريح وما يوجبه التشريح وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين هو هو مع

نفسه بجملته مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل اعضائه وبان المدرك للمركب لا ينفك عن ادراك اجزائه

التي يكون كل واحد منها في المركب وكان الانسان في الفرض المذكور غافلا عما يغايره فظهر ان المدرك هو شيء

غير اجزاء البدن جملة واجزاء التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية للادراك

في كونه مدركا لذاته فظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا بما يشبه المحسوس مما سيذكره وهو المتخيل

والمرسوم وهم وشبهه ولعلك ان اثبت ذاتك تقول انما اثبت ذاتي بتوسط من فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل يتمثل

الفرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك واما الامر الاعم

وليس ايضا شيء

فما يشبه الحس تمام

ولكن كان محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله

الحمد لله بلغ قبالا معادلا بعضا
مع الفاضل [illegible]

الادراك

فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب اذن ان تثبت منه فاعلا مطلقا لا فاعلا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته
فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل في ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله
ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به اقول هذا من اثبات الاشياء التي تخفى وجودها وخصوصياتها تكون معلولاتها كالبرهان
برهان لم وقد يكون معلولاتها كالدليل وهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بمعلولها فان وجوده
لا اظهر من وجود علله فان ذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله واثاره فان اكثر الفرق تثبت
بافعالها واثارها والشيخ ابطل هذا القسم من جهتين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان في الوهم المذكور
كان غافلا عن افعاله مع ادراكه ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله
فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث
هو فعل لفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك على
الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتأدى الى معرفة ذات الفاعل بما هو فاذن اثبات الانسان
نفسه بواسطة فعلها محال واعلم ان حاصل الشارح حسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل ورام اختصاره بحيث
ذات الفصول ليست هي اعضاءه فعقل الانسان عالم بثبوته وان كان غافلا عن جميع اعضائه
والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان
الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي تقولون بها فكيف يحكم بانه غافل عن ذلك
فهو عذر عن هذا الكلام واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد بها ذات الانسان
المدركة المحركة فلا مغايرة وان اراد بها شيئا اخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا
من ان يجهل امثال هذه الكلمة بحيث حمل في كثير من المواضع تقريبا الى الجهال اشارة الى هذا تحرك الانسان
بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا في حال حركته في جهة حركته في نفس حركته
اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج يصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليها من تغذ وتنمية وتوليد
التي تثبت بها صور سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم موادها وتحفظها
غير المواد وهي من حيث هي كذلك مبادئ الفصول المنوعة ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هي قوى

الطبائع

والطبائع نفس الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتمانعة
الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصورة التي تقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال
النباتية التي منها جمع اجزاء من الاسطقسات واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية والانماء
والتوليد والصورة التي يصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية
التي هي الحس والحركة والصورة التي تصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور
نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي يصدر عنها الافعال كلها مع النطق وما قصد الشيخ اليه
في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة
لا من حيث هي ذاتها المدركة بنفسها فانها من حيث هي كذلك لا يمكن ان تثبت بافعالها
على ما مضى وبدأ باظهر الافعال المذكورة وهي الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة
اولا وذلك لانها تقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر
والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدأها المزاج لان المزاج تقتضي حركة المركب الى مكان تقتضيه بسائطه الغالبة
اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوثه فيه على تقدير وبالجملة لا تقتضي حركات مختلفة في جهات

مختلفة

لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة مع ان الانسان كثيرا ما يتحرك في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان
على جبل فانه يريد الفوق ومزاجه المعتدل فيه الثقل يقتضي السفل او في نفس حركته كما اذا اراد الانسان
ان يتحرك على الارض ومزاجه تقتضي سكونه عليها لثقله واعلم ان الشارح فسر حال الحركة وقوله مالوه كثيرا
حال حركته في جهة وكثيرا بالسرعة والبطوء فقال وذلك في وقت الاعياء فان المزاج يقتضي كون الحركة
سريعة كالتي تكون اذا اراد ... بجهة الحركة الارادية هي الفوق وعند الاعياء لا يكون تلك الحركة
اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة منها في جهة الحركة اذا قصد الانسان جهة
والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرنا وهو ايضا قوله في نفس حركته الارتعاش
قال لان النفس يحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فتركب الحركة منهما اقول الارتعاش لا يتركب
من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركة في جهة يريدها النفس حركة في مقابل تلك الجهة

يحدث من اشتمال العضو عن حال النفس فانه اذا احدث محرك ميلا الى جهته وعارضه مانع احدث

ذلك المانع ميلا الى خلاف تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب نزح صاعدا او الشمع

عند تحريك النفس الى فوق والفرائح الى اسفل لا يكون للمانع منهما الى جهتي المحركين في جهتيهما مانع

في عرض الحركة يكون اما بان تريد النفس لا بقصد المزاج كما في حال الحركة من المكان الطبيعي او بقصد

المزاج ولا يريد النفس كما في حال الهوى وكذلك يدرك بغير حسية مع عدم المزاج وجسم الذي هو المدرك

والتكثيف وشيخل عند لقاء الضد فكيف يحس به وهذا استدلال بالادراك فانه يقتضي مبدأ اولا يجوز

ان يكون مبدأ الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية لا يتأثر عليها لو فقهها الى النوع يمنع المدرك على ادراكه

اذ الادراك انما يحصل انفعال المدرك على بسيطه ويستحيل عليها لو فهل فلا حق موجود فكيف المدرك

بها وهي غير موجودة ولان المزاج واقع فيه اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الالتئام والامتزاج

قوة غريبة تجمع الى التئام هو المزاج وكيف وعلة الالتئام وحافظ سبل الالتئام يكون قبل تمامه

وهذا الالتئام كما يحتاج الى الحافظ ومن او عدم يتيدى الى الانفكاك وهذا استدلال بوجود المزاج

نوع بقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مرّ انما يحدث بين استقصات متضادة متنازعة

الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى شي يجمعها للمجموعية المزاج وجودا

وان تتوقف بحسب طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود يحتاج الى جامع وحافظ احدهما

وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتئام المتقدم على المزاج وهذا الموجود حتى قوله

وكيف وعلة الالتئام وحافظ سبل الالتئام فكيف لا يكونان قبل ما بعده اي كيف وعلة الالتئام

وحافظه يكونان قبل الالتئام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتئام

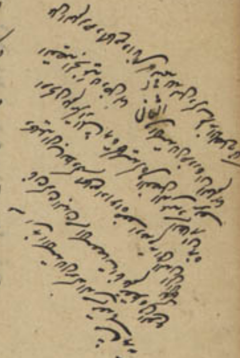
وهذا الالتئام يتيدى الى الانفكاك عند فقدان الجامع او الحافظ ومن الامراض المهلكة شيئا او عدم المدرك

لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال بحركة الغذاء قبل اعتبار الثلث هو فاذن هناك

شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي صار المركب به نباتا فاصل القوى المدركة والمحركة

والحافظة للمزاج شيء اوليك اي تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اوازم بدنك ثم في

بدنك



بدنك هذه متحركة لما تعدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ هذه الافعال

هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر

الذي يتصرف في اوازم بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اوازم البدن اقدم من تصرفه

في البدن لانه يتعلق اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعيته ثم بسائر الاعضاء

الرئيسة التي هي مبادئ الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤوسة الباقية وعند ذلك

يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور

الحركة والادراك لتوضيح ذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غير محتاجة

الى ان تبين وانما وقع الى الاستدلال المزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي

المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد اورد

على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها من مبدأ

بحسب امزجتها المختلفة فيجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والآن تقولون ان النفس التي

هي صورة للحيوان جامعة لاستقصاته والجامع للاستقصات يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا

تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج

في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لجميع سائر الاجزاء

بطريق ايراد الغذاء وقال في رسالة المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي واعلم ان الحامل لتلك العناصر غير

الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه الحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان

هو الحافظ اجاب فقال الشيخ كيف اعرض على نفس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الام والحافظ

لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة

نفسه في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين ما لم يكن فان المادة

تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس فهذا ما قال

هذا الفاضل فيه اقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفاء ان النفس التي تكمن

لكل حيوان هي جامعة لسقطات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا

البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح منها

وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا كتاب النفس الامر مدبرة للمزاج فكيف توقفت التدبير بعده الى الناطقة

وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة

والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة الآلات لها فكيف حدثت المصورة قبل حدوث

النفس التي هي مخدومها فكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليس من شانها ان يفعل من غير مستعمل لها

وما تقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية

ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة

لتصير ورتها اي ما فيصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية

ثم ان المني يتزايد كاملا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها

مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فينميها ويكمل المادة ويرتبها

ايا ما فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها ابتدأه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدا لقبول نفس

اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويكامل

الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل

الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدأ حدوثها الى استكمالها بالفحم فانه يسخن بمجاورة حدث

في فحم من النار مشتعلة بجاورة ثم يشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالجمر يستعد لان يشتعل اذا شبهت

بالنار المجاورة بمبدأ الحرارة الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة ويشتد ادها مكسبة الافعال النباتية

وتجمرها مكسبة الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتاخر يصدر عنه ما صدر عن المتقدم

وزيادة مجموع هذه القوى كشيء واحد متدرج من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال والاسم النفس واقع

منها على الثلث الاخيرة وهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء

الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان

يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انها واحدة بهذا الاعتبار

الاول وبالجملة فالنوعين منها على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا

واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شيء اي هو النفس سواء كان نفس ذلك البدن او غيره

اشاره فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق يريد ان يبين ان الجوهر الذي اثبته في الفصل

المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه وهو تلك الذات المذكورة لنفسها المذكور

المذكورة في الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباط البدن ويبين ان كل واحد منها مما يفعل من

الآخر بحسب ذلك الارتباط افعال وهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشيء الذي يصدر عنه

الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه ومن امره

تداعي منه الى الانفكاك وذلك تجوبي ثم قال وهو انت على التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك

تتحرك بارادتك وتدرك بلمسك او بعقلك وان فراجلك حتى ما دمت باقيا ولو عرضت ما ترخيه

ويزول عنه حلول الاجل سوءيفاث فيا خذ البدن في الانفكاك والانحلال وانما استدل على وجود

النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس

هي انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية

عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان قوله وله فروع من قوى منبثة في اعضائك وذلك لان النفس واحدة

وقد تصدر عنها افعال متغايرة كالشهوة لشيء والغضب على شيء والنزوع لشيء والجذب لا فوا هي حيث

يكون مشتهية لا يكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدها ربما يمنعه عن الاشتغال بالآخر وهي

مبدأ الاشياء متغايرة يصدر عنها بحسبها الافعال المتغايرة فتلك الاشياء من حيث هي مبادي المتغايرات

قوى ومن حيث يخلو بالفعل اذا استعملها النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن قوله فاذا احست بشيء او تخيلت

شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي بينها وبين هذه الفروع هيئة فيك حتى

تفعل بالتكرار اذعانا بل عادة وخلقا يمكنان من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات هذا بيان كيفية تأثر

النفس من البدن وهو ان تحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرناها هي كيفية من الكيفيات

نسخة

الحس

مشترك

وقوله الجامع غير الحافظ باعتبار ...

هو الانفعال بانفراده ...

النفس فيه ويسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت او قويت النفس لها فصارت النفس كلما [illegible] اسهل
تأثرا حتى تمكنت تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا
قوله وكما تقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدئ فيعرض فيه هيئة ما عقلية فيشتغل العلاقة من تلك الهيئة اثر الى القوى ثم
الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف
شعرك وهذا بيان كيفية تاثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله تقف الشعر هو ان تقوم من الفزع
والخشية قوله وهذه الانفعالات والملكات قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان
نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك والى الاستشاطة غضبا من نفس بعض اشارة
الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات
والملكات وذلك باختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف تتفاوتون
في اخلاقهم الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم اشد او اضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في
سائرها اشارة ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان
تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في
الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت
في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي
فرغ من اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي المدركة والمحركة فبدأ بالمدركة وذكر
معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند
الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهي متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مسلطين
الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج
الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى ملائم ومن غير ملائم ولذلك لم يكن للنبات مدركا
والحق انه لا تقدم لاحدهما على الاخر من هذه الجهة ولذلك جعلهما ابن سينا فصلين متساويين في الرتبة
للحيوان بل الوجه في تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا لذاته كما في الا[illegible]

والحرك

والحركة لا تكون البتة مطلوبا بالذات بل لغيرها او بعدها العدم حصول الشيء المدرك اما ان يكون ماديا او لا
يكون فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية احتياجا الى
التفصيل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع فيقول ان
تكون حقيقته متمثلة شاملة للامرين يتناول مثل كذا عنه كذا اذا احتج مستصحبا عنه بنحو من الملابسة
يعرض له اضافتان احدهما الى ذي الادراك والثاني الى الشيء المدرك ولاجل ذلك احتاج في
تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك والى ايراد ذكر ذي الادراك وهو قوله عند المدرك
ولاجل ذلك وقوع هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين عند الادراك
فينقسم الادراك الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة بل بذات المدرك وللتنبيه على القسمين قوله يشاهدها
ما به يدرك وعلى قوله يشاهدها بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك ماخوذة في بيان معنى
الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور بعط قبل الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس الذي
لا يشعر النفس به لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند
بل كونه حاضرا عند المدرك بصورته عند الحس لا ان يكون حاضرا من حال المدرك
بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في الحس بل
ان يكون ايضا الحصول في الة الحس متصل بها الحس كانت تلك الالة محلا للحس او لم يكن والا
للمدرك ينقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عنده
هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج
ان كان الادراك مستفادا من الخارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة
منها او لم تكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك
واستدل على ذلك بقوله فاما ان تكون تلك الصورة المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك
او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له ثم ابطل القسم الاول فقال فيه ذكر
الاول فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية مثل ما ذكره

قدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم

المحیط باثنتی عشرة قاعدة مجهولات بل کثیر من المعروفات التی لا یمکن اذا وقعت فی الهندسیة
کالعروض شیء من المشترکات لیبین به الخلف فیکون تلک الحقیقة مما لا تحصی اصلا اذ لا تحقیق لها فی الخارج
ولما کانت مما یدرک فعلم انها موجودة لا فی الخارج بل عند المدرک وفیما لا یبانیه فیما ابطال العلم الاول
تحقیق الثانی ورشد الی ذلک بقوله وهو الباقی والمثال فی قوله او یکون مثال حقیقة الصورة المخترعة
او الصورة التی لا یحتاج الی الاختراع من الشیء الذی لو کان فی الخارج لکان هو فهذا بیان ما قاله
الشیخ واعلم ان العلماء اختلفوا فی حقیقة الادراک اختلافا عظیما وطولوا الکلام فیها لا لخفائها بل لشدة
وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرک الی المدرک لیندفع عنه بعض الشکوک الواردة علی کون
الادراک صورة وقیل من جعله عبارة الاضافة ترد التشکیکات فلزم ان لا یکون ما لیس موجودا فی
الخارج مدرکا وان یکون ادراکا جهلا البتة لان الجهل هو کون الصورة الذهنیة للحقیقة الخارجیة غیر مطابقة
لها ومنهم من ذهب الی ان الادراک غنی عن التعریف فلا ینبغی ان یعرف وهو حق الا انهم یریدون
بذلک التخلص عن المزالق التی وقع القوم فیها واعلم ان ما ذکره الشیخ لیس تعریفا للادراک ولذلک
لم تحاشی فیه عن ایراد ذکر المدرک فانه لا یجوز ان یقال فی تعریف الحرکة مثلا انه حال المتحرک بل هو
تعیین للمعنی المسمی بالادراک الذی یشترک فیه الاحساس والتخیل والتوهم والتعقل وان کان ذلک
المعنی واضحا غنیا عن التعریف فان الباحثین عن حقائق الاشیاء کثیرا ما یریدون تعیین الاشیاء الواضحة
المقولة علی الاشیاء المختلفة وتخصیصها کالحرکة مثلا لیتصوروا حالها ای بالقیاس الی تلک الاشیاء ام غیر
وکیف نسبتها الی ما یتعلق بها والبعض فهم کثیر من الناظرین فی الفلسفة من قولهم النفس تدرک المحسوسات الجزئیة
بالة والمعقولات بذاتها ان المدرک للجزئیات هو الالة لا النفس وشنعوا بانهم یقولون النفس لا تدرک
الجزئیات وطولوا الکلام فی ذلک وجوابا عن اعتراضاتهم وتشنیعاتهم الواردة علیهم علی ما فهموه لا علی ما قاله الحکماء
کما هو مستقصی فی موضعه ثم اعترض الفاضل الشارح فی هذا الموضع ان الصورة الذهنیة ان لم
یکن مطابقة للخارج کانت جهلا وان کانت مطابقة فلا بد من امر فی الخارج وحینئذ لا یجوز ان یکون
الادراک حال النسبة بین المدرک وبینه وان الصور المتخیلة لا یجوز ان یکون موجودة قائمة بانفسها

کما قال

کما قاله افلاطون او بغیرها من الابواب الغائیة ایضا وهذا وان کان مستبعدا لکنه یلزم ان صور السماء
فی النفس مساویة للسماء غیر مستبعد والجواب عن الاول ان من الصور ما هی مطابقة للخارج وهی العلم
ومنها ما هی غیر مطابقة للخارج وهی الجهل اما الاضافة فلا توجد فیها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها
فی الخارج فلا یکون الادراک بمعنی الاضافة علما ولا جهلا وعن الثانی ان افلاطون لم یذهب ولا الحکماء ان ذهب
الی ذلک ذاهب واما القول بکون الصورة المدرکة فی الجسم غایب عن المدرک لیس مستبعدا فقال انما
هو من ذلک من المحالات الظاهرة ولیس کذلک القول بان صورة السماء المنطبعة فی آلة الادراک
مساویة للسماء لاحتمال ان یکون الانطباع فی مادة الجسم الذی هو آلة الادراک او فی القوة المدرکة الحالة
فیه اللذین لا حظ لهما فی الصغر والکبر من حیث ذاتیهما او لاحتمال ان یکون المنطبع اصغر مقدارا من
السماء وذلک غیر قادح فی المساواة بحسب الصورة فان الکبیر والصغیر من الانسان متساویان
فی الصورة الانسانیة ولما لم یکن ذلک محالا فیجوز الاستبعاد والذی ادعاه لا یقتضی بطلانه فلان
الاستبعاد لیس بوارد علی القول بان الادراک انما یکون بصورة مطلقا بل انما یتجه الی الباب انه
علی القائلین بان الابصار انما یکون بانطباع صورة فی الرطوبة الجلیدیة والتخیل انما یکون بانطباع صورة
فی الرطوبة الجلیدیة والتخیل انما یکون بانطباع صورة فی الالة الجسمانیة الموضوعة للتخیل ولا یرد علی الادراکات
الجسمانیة والعقلیة ولا فی المرضیین المذکورین ایضا علی القائلین بالشعاع او علی قول من ذهب الشیخ الی
فی القول بان الصورة المتخیلة منطبعة فی النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما فی الکتاب لاوردنا التحقیق فیه
لکن التجاوز عن هذا القدر یقتضی التعسف ومنها قوله ان لزم من قول الشیخ اثبات الصورة الذهنیة فانا لا نعلم
لا یکون موجودا اما المحسوسات التی لا تدرک الا اذا کانت موجودة فیجب ان یکون ادراکها اضافة
الیها والجواب ان الادراک معنی واحد انما یختلف باضافته الی الحس او العقل فاذ ادرک شیئا من نفس
علی کونه امرا غیر مضاف وقد ثبت له الاضافة علم قطعا انه لیس محض الاضافة اینما کان ومنها قوله حصول
الاستدارة والحرارة فی القوة المدرکة یقتضی صیرورتها مستدیرة حارة والجواب ان الاستدارة
ان کانت وضعیة کانت ذات وضع ولا محالة یکون محلها ذا وضع غیر الجزء الذی هو محلها مستدیرا بها

محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديرا وان كان شكله لم يكن ذهب وضع
ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان المحل اي جنسها والمحل
جسما خاليا عن ضدها من شانه ان ينفعل منها ولا يلزم من ذلك ان صورتها للمغايرة لها لو حلت
جسما او قوة جسمانية ان يجعلها حارا فضلا عن ان يجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة حارا والا لم يكن آلة
التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية تجري مجرى هذه والاشتغال بها تقتضي تطويل شرح
الكتاب فليس بي حاجة واما احتجاجه بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة في المدرك على
ان ورا ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن حصول الشيء فقط لكان الجسم الاسود كذا
والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر والعرض
وحصول العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة او الجسم وعكسهما والحاضر لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك
ولما كان حصول الادراك مطلقا ولم يكن المراد من هذا القول توقف الادراك لم يتعرض لبيان الاقسام
بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورته للمدرك لا الشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول
بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدرك السواد ومنها قوله والصانع جل اسمه اذا
تصور زمان موجود ليس بجسم ولا قائما بجسم واعتقد حلول السواد فيه ان فقطع بكونه عالما بالجواب
ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل وسخف وان كان على سبيل
حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في المجردات فهو بمعنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير
الالفاظ والمراد ومنها قوله فانا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد نشك في انه هل يعلم ذاته
وهل علم كونه عالما بغيره ام لا ويدل على ذلك ان كون الشيء عالما بالشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له
والجواب ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته باي وجه حصل له انه وان غيره باي وجه حصل له
معاني الحصول مختلفة فاذا تحقق تجرده وتحقق ان كون الشيء مجردا قائما بذاته يقتضي علمه بذاته وصفاته
كما سيجيء بيانه لم يشك في ذلك ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا
بعلمنا ذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا وحينئذ يكون العلم هو ذاتنا بعينه وهو جواب التركيب المشهور

واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون هو علمنا بذاتنا نفس ذاتنا ونحو ذلك من الاعتراضات
المسعودي والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد
قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تتعطل ما دام المعتبر يعتبره واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كما في نسبة
الشيء الى الشيء وايجاد الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالجواب ان تغاير الاعتبار يكفي
في الحصول والاضافة فان المعالج نفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على
الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى
العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب امره هو ان الادراك ليس هو حصول الصورة
في الآلة فقط بل حصوله في المدرك لحصوله في الآلة وههنا الادراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين
فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب بل في النفس بواسطة هاتين الآلتين عند حصول الصورة
في الموضعين المذكورين او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك
في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه انما النزاع في الابصار فهو حصول مثاله في المدرك
وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين
عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في
الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني وهذه جمل من الاعتراضات
على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فان فيها وفيما سياتي ما يبعد لكفاية لمن له ادنى
الفطانة قوله كما قال الشيخ في صدر الكتاب حقيقة الشيء قد يكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند
غيبته بتمثيل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد
معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عند ما يكون محسوسا قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في
كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهيته انسانيته والحس يناله من حيث
هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية
بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض

اعتراضات مسعودي

لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع تجريد
ما عنها واما العقل فيقدر على تجريد الماهية المكتنفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا
جعله معقولا اقول يريد بيان معنى الادراك وانواعه والتنبيه على افراده ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس
وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة
من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود
الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم
ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه فيها
غيره والتعقل ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات
المدركة على هذا النحو من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة اشياء حضور المادة
واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين الا انه
من الحس الا انها اذا قيست الى مدرك واحد سقط هذا القسم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال
بانفراده بل يدرك بمشاركة الخيال وبذلك تخصص مدركه بهيئة جزئية ولذلك لم يعتبره الشيخ في الكتاب
والتعبير في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي فهي لا ان تقع على كثيرين
ولا ان لا تقع الا على واحد وانما تختلف في ذلك بانضياف معان غيرها اليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني لا في
شيء من تلك المعاني من حيث ماهيتها فالمعنى الذي ينضاف اليها فيجعلها جزئيا شخصيا هو المادة ولولا ان زيدا
وعمرا بالانسانية ولا بما يتقوم الانسانية بعينها وانما يباينه بشخصيته المادي ثم بما يستتبع المادة من الاحوال
المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية
منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما مثل بالابصار لانه
اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة من الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود
ولوازم الماهية كان وجه الاشتمال لا يكون غريبة عن الماهية وايضا لا يكون
بحيث يمكن ان يزال والصواب لا يكون مثل هذه الغواشي عند ما يكون الشيء محسوسا فقط بل عند ما يكون
معقولا

مستثبتا

معقولا ايضا وقد اورد في هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية
حلول العرض في الموضوع يكون جزئية ويكون تشخصها ووحدتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لعوارض
تلك النفس عوارض غريبة لا ينفك عنها وهذا ينقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض
الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن ان يكون هو انسان بعينه الاشخاص الموجودة في
الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست بمجردة ولا بمشترك فيها والجواب ان الانسانية
المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي
مجرد لان معلومه كذلك لا ان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا ولم يتعرضوا
على فهم المتعلمين والمتاخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة مجردة كلية وليس الامر على
ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرنا واقول الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية المتناولة
لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في
احدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءا منها وهي انما تكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية وهي من حيث
كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الكثيرين كلية ومعنى
تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون اذا كانت
في اي مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه واي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان ادركه
زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي انضاف
اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار او مكتنفة باللواحق الذهنية
المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به الى شيء اخر ويدرك به شيء اخر وبالاعتبار الاخر مما ينظر فيه
ويدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكرها الفاضل حالها هنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الخصوص كلية
ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتاخرون في ذلك فلم يتعرض له البتة والبحث عن
تحقيق هذه المسالة في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات لا توجد في الخارج قوله واما ما هو في ذاته
بري عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته كما بل يمتنع

متعلقة

منه

الى محل يحل فيه لان تعقل ما من شانه ان يعقل قد يحتاج الى العلة في جانب ما من شانه ان تعقل الشي الذي هو
لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يمنعه شي من خارج ذاته لكونه غائبا لانه مجرد
بمجرد ذاته بل انما يمنعه ما يلزم ماهيته من ماهيته وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة
الشي لا يمكن ان يتكثر الا بالماهية فهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى التجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة
القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به يصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل
كالفكر مثلا تصير عاقلة له والضمير في قوله بل لعلة يعود الى المحل ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك شان ان
يكون ايضا عاقلا لذاته كما يحكي بيانه وهو معنى قوله بل لعلة في جانب ما من شانه ان تعقل كان الشيخ الموجودات
الى ما شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا لذاته والى ما ليس
من شانه ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من
شانه ان يكون عاقلا بل هو من القسم الاول فاعني ما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم به لكونه فيه لانه
بعد كما سياتي بيانه واورد الفاضل الشارح بما بعد ان ذكر ان المراد من المادة هاهنا المحل سواء كان محسوسا
كخشب السرير او معقولا كالهيولى وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك الشك
بهيئة معقولة لا ينافي تعلقها بتعقل الحال فيها فان من عقل بيت الشكل المخشب فقد عقلها فاذن ليس المانع
من التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع من التعقل هو المادة لا غير
كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته تكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما تقوم بمحل
يكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ثم تصير معقولا لغيره بسبب ذلك الغير الا انه
اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصورة المعقولة حالة في محل
محتاجة الى محل يحل بها تصير معقولا والحق ان المادة هاهنا هي الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل
فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا واوضاعا وهي بما يحل فيها يمكن ان تؤخذ
من حيث هي كذلك وح لا يكون شي منها معقولا ويمكن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة وح يصير
معقولا وهذا هو منع المادة عن كون الشي معقولا واما كون عاقل فهو يكون لقيامه بذاته بعد تجرده عن

في ذاته لا بسبب حلول حال كما سياتي اشارة لعلك شرع الا ان يشرح لك امر القوى اكثر من باطن
او في شرحه وان تقدم شرح امر القوى المناسبة للحس اولا فانه لما فرغ من بيان انواع الادراكات
شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها واتبعه بالحيوانية وهي تنقسم الى الظاهرة والباطنة اما الظاهرة
ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير
مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلما سبقها الماضي ولبنائها لما سياتي من احوال
النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيق فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتعداد
والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة لما يمكن
ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا او لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين بحفظ المدركات
من غير تصرف لتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها واما التصرف فيها والمعينة اما المدركة للصورة
المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور ويسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة
بالتادية اليها والثانية معينتها بالحفظ ويسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة في المدركات ويسمى متخيلة
ومفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعاني ويسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة
او ذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنتين فقط لان الادراكات الباطنة
لا تتم الا و ابتدا الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي المتعلمين
هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل ليس قد يدرك القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة
خطا مستديرا كلاهما على سبيل المشاهدة لا على سبيل التخيل او تذكر فانت تعلم ان البصر يرتسم فيه صورة المقابل
والمقابل النازل والمستدير كالخط فقد تقع اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه اولا واتصل بها هيئة الارتسام
الحاضر فعندك قوة تقبل البصر اليها يودي البصر كالمشاهدة وعندها يجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة
تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبها تعين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم
لصاحب هذا اللون هذا الطعم لان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما جميعا فهذه
قوى هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد اشتمل على وجوه كل واحدة منها مفرد وعلى وجه اجمالا

باشركه اما الاستدلال على الحس المشترك منفردا فهو قوله ليس قد يبصر القطر النازل الى قوله لها وجود في البصر
كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة والدائرة كخط والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها
الى مكان تحدث بحيث المقابلة بينهما وتزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل في ان يحيط به زمان حصول
لها فيها لكون الحركة غير قارة فلا يبقى شيء او غير البصر ترتسم فيه تلك النقطة ويبقى قليلا على وجه يتصل فيه الارتسامات
المتتالية في البصر وفيه فيها بعض لم يكن اتصال فلم يُرَ خطا فاذن ههنا قوة تبقى الارتسام البصري مشاهدة
واما قوله وعندها تجتمع المحسوسات فذكرها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها سمي بالحس المشترك
واما ذكر هنا تعريف القوة بها وسيورد الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال
بان قال لم يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل شكل يحدث في جزء من الهواء
الوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال الشكل الباقي فيتصل التشكلات وترى خطا قال وهذا اولى
مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة وجهالة ثم قال وهم لا يجوزان يكون ذلك في
البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل ليس برهاني والتجربة لا تفيده والجواب عن الاول
بان بقاء التشكل الباقي عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلاء فان التشكل انما حدث في الهواء بالنهايات المحيطة
بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات فيه بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطتها بالخلاء وعن الثاني ان
القول بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا مفقودا
لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابل البصر ولا يكون في حكم ما يقابله
واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على
وجوده بالمشاهدة الباطنة وقد قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين
احدهما ان المدرك قابل والقابل غير الحافظ لحجة هي ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد والثاني هو ان
الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الذي هو الحافظ يجب ان يصير حتى يمكن ان
يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك للاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع
القبول والحفظ في شيء لا يدل على وحدة مصدرهما فانه يجوز ان اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه

كالارض

كالارض واما افتراقهما في صورة فيدل على مغايرة المصدرين والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست
بشيء لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بتوسطه ثانيا او كان
وجوه الصدور مختلفة فالصادر من الحس المشترك هو انتقاش الصور المادية عنه غيبة المادة ثم يصير
منتقشا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بتعدد ما ذلك لانتقاش تلك الصور فيها وكذلك
كالابصار الذي فعلا ادراك اللون ثم انه يصير كالضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما تتكثر
فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها قال والمثال الثاني ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله
في صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه فانما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم
الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو لا يحفظ فان ذلك يدل على مغايرة القوتين ثم قال والوجه الثاني ان استحضار
الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار حصول الصورة في
والذهول حصولها في الحافظ دون المدرك والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان تجويز الحصول في الحافظ
حالة الذهول تقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير
ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك وايضا والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر والقوة العاقلة
ليست لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظتها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظا
للحس المشترك ايضا والجواب عنه بان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصولها في الالة والصورة حالة
الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الالة والعقل الفعال تتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات
فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون
غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معا وهو مبني على ان الحس لا يدرك المحسوسات الاخرى
وتقريره انها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها ممن
يحكم على الابيض بانه ذو صورة من قوة يدرك البياض والحلاوة معا بهما والا محالة يكون نسبة تلك المحسوسات
الى تلك القوة نسبة واحدة والا كان النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها لا تقدر على
ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا لانعدم صورة كل من البياض والحلاوة عند ادراك الاخر والالتفات اليه

الذهول والنسيان

واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي فالحاكم يجب
ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها
مدركة لهما ولكن لاحدهما بالذات وللاخر بغيره انتهى قال والذي يدل على ابطال القول بان الحس المشترك
على ايضا انا اذا ذقنا طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال هو العقب او
الكعب واذا ابصرت شيئا فلست مبصرا له من حيث احدهما بالعين والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال
القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما حصول الصور وانطباع
كل واحد في جزء هو في غاية الصغر والجواب عن الاول انك انما لم تجد الفرق بين الذوق وتخيل
الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس في عقبك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك كقياس الامور الذهنية
على الخارجية قوله وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متادية
من طرق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا
جزئيا تحكم الحس بها فهذه قوة هذا شانها وايضا فهناك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة حافظة لما
بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور اقول هذا بيان اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية
لم تتاد من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية وادراك الكلي للمعاني
دليل على وجود قوة تدركها وكونها لم تتاد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات
العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف شيئا بعقله
الامن منه كالميت وما يخاف عقله فهو غير عقله واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر في
الكتاب فظ واما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بين زيد وعمرو ولدي كلية فيجاب بان يقال هب انها كلية ولكن
الكلي لابد له من اشخاص جزئية وكلامنا في جزئيات الصداقة الحكمية وايضا الاستيناس الذي تدركه الشاة من
صاحبها في وقت ما بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا فيه قوله ولكل قوة من هذه القوى الجسمانية
خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا والتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس
لا سيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال والتها الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في

الجانب

الجانب الاخير ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي نابتتان
من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة البصر
الزوج الاول من الازواج السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان وتتلاقيان
ويتفرقان الى العينين والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابع من الزوج الثالث الذي منبته
الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة في غشاء الحلق
الاعلى الى الدماغ والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشاه خلف
الزوج الثالث ومنبت هذا القسم الحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر
الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدا اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم
الدماغ ومبدا اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبداه ايضا الدماغ واكثرها نخاعية
ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هي الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ
ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كالحوض الذي يتشعب منه خمسة انهار وكان الروح
المصبوب في البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك
اخص وما في مؤخره بالخيال اخص وانما يتادى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي
في الاعصاب الى الذي في مباديها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم والفاضل الشارح فسر
التادية بان تسير الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد
والتشنيع الوارد على تفسيره والتادية ههنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل
حس محسوسه وبواسطة الروح الذي هو مبدا المشترك للمجموع مثل جميع المحسوسات واتصال الاعصاب
لتمهيد طرق يسير فيها الكيفيات المحسوسة فان الكيفيات لا ينتقل من محالها فادراك الحس
بما هو من قوة الحواس للمحسوسات ليس بان يقطع فيه تلك المسافات بل هو لاتصال الاعصاب بمبدا
واحد مجتمع في موضع يعم الاحساس وباقي كلام الشيخ ظاهر قوله والثالثة الوهم والتها الدماغ كله لكن الاخص
بها هو التجويف الاوسط قال الشيخ في الشفا في صفة القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان

كالحس وصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخيليا متوقفا بالجزئية والصورة الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال

الحيوانية الى هيهنا حكاية قوله ملكوت الدماغ كله الظاهر لكونها مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة بالروح

الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما يجي والدليل الذي

قدم ذكرها على ذكر المتخيلة قوله وتحته مهاجتها قوة من ابوابها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور الماخوذة

عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال

العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط فكانها قوة

ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل معناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم متصرف لو اعطيها الى المدركات

ويتم بذلك التصرف ادراكه اما قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك الشي الواحد

مدركا ومتصرفا وان لم يكن له ادراك مع انه متصرف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم الحاكم على الشيئين

لابد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها بتصرف فيها فان الوهم مدرك ومتصرف

معا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكها

لها اولا يجب ان يكون كل حاكم متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشي الواحد يمكن ان يكون

مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب آلته او كلاهما بحسب الشيئين

قوله الباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الاخير وهو التجويف الاخر هذه هي القوة

الخامسة وهي حافظة المعاني ومعينة للوهم بالحفظ وسمها قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال

الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة

وجب ان يكون القوى ستا وهذا شي ذكره في القانون واقول ان الشيخ ذكر في القانون

بهذه العبارة وهيهنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب من الحفظ

من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فانهما في الحكم متغاير

مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة يعني الحافظة يسمى ايضا متذكرة فيكون حافظة لصيانتها لها

ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا قبل

الوهم

الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الى آخرها فاذا ما لاح له وهذا دليل على انها هي

الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر لا حفظ المحفوظ فهو مركب من ادراك شي ادرك في

وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر تارة ان

الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل مركب من افعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجع

مبدأ فعل مركب من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل

الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس

ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون

بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متخيلة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة

بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة وانتهى هذه حكاية الفاظه وذلك يدل على اضطرابه في

امر هذه القوى اقول وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصل به وهذه القوى المركبة بين الصورة

والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى كانها القوة الوهمية بالعرض لا من حيث

يحكم بل من حيث يعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون لها اتصال بالمعنى

والصورة وهذا الحكم صريح بان حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد وهو يبين ان القوة الواحدة بالذات

الواحدة لا يفعل فعلين مختلفين ماذون صدور فعلين مختلفين مما الادراك والتصرف عن مصدر جسم

واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شي لا يمكن ان يذهب على مثله

بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكر من قبل لا شك في انها الخازنة التي موضعها

مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدأ الذي يسمى التفكر

والتخيل والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان مبدأ الجميع في الانسان هو الناطقة وذلك جعله رئيسا حاكما على

القوى الحيوانية قوله واتمام هذه المكاسب الى النفس ان هذه الالات الى النفس واذا اختص بحواس الارتش

الافة فيه هذا استدلال متعلق الطب على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى والطبيب لا يليس

المدرك والحافظ الا كالتوصل لاثبات الاسم انما يميز هذه التمريات الحكيم بالقوى عند الاطبار

خيال الى البطن المقدم وفكر الى البطن الاوسط المسمى الدودة وذكر الى البطن الاخير قال الشارح هذه
الحجة لا يدل على كون هذه القوى فى هذه الاعضاء لانها يحتمل ان يكون مغايرة او قائمة ببعض وانما
تختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها الاتها فان افعال العاقلة يختل باختلال الدماغ واقول الشيخ لم
يثبت بهذا الاستدلال الا كونها الات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة فى
هذه الاعضاء او شى اخر لانه بحث اخر ثم اعتبار الواجب فى حكمة الصانع تعالى ان يتقدم الاقرب الى
الحس للروحانى وتقيده للتصرف فيها حكما واشرجا للمثل المتمحض من الجانبين عند الاوسط لقوته
هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى بما هو من الغاية فانها تفيد هو قوة تشابه الاعضاء
على ما يذكر فى الطبيعى والطب وتنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف فى نسبة الاشباح
الخيالية الى الجزء المقدم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون التعرض لاستعارة لطيفة ومضاهاة
قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر فى مقدم الراس والوجه على وجوب كون الحس المشترك
والخيال هناك فى حكمة الصانع مع انه خطابى غير مستمر لان السمع واللمس فى مؤخر الراس والذوق فى
وسط فليس جعل الحس المشترك والخيال فى مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل فى مؤخره
مع احتياج الحيوان الى اللمس اكثر واقول الشيخ وان ذكر قبل هذا ان الحس المشترك هو الروح المنصب
فى مقدم الدماغ لكنه فى هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك بل ذكر انه
الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن فى قول هذا الفاضل ان السمع فى مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ
ذكر فى الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثانى فى الحيوان من الشفاء بهذه العبارة وليس
مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذى للبصر والسمع ينبت منه لان الحس لطيف والطيف فى جهة
المقدم اولى وذكر فى الفصل الذى يتلوه بهذا القسم الاول اى الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية
بهذه العبارة وهذا القسم المتقور الجزء المقدم من الدماغ وبه يحس فهذه حكاية كلامه واذا كان حال
العصب السمعى المتادى من الدماغ هذه فانظر الذوق واما اللمس فلا كان اكثر اعصابه نابعة للمنفعة
المذكورة فى كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه ما دون يرتقى الحواس الظاهرة مقدم

الدما

الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التى اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هى المدركة لجميع الادراكات
بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم الفصل بها فهى خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك
الا انهم يذهبون الى انها مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالالات واذ تقدم ذكره ان افلاطون
فى التكرار اشارة واما نظرة التفصيل فى قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية
التى لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات يريد ذكر القوى التى تختص الانسان بها وانما قال على سبيل
التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذات لكونها مبادى احوال مختلفة
فكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة
انما تختلف بحسب الاعتبارات التى هى بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها اصناف والكمالات
المذكورة ههنا هى الكمالات الثانية وهى افعال هذه القوى قوله من قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن
وهى القوة التى تختص باسم العقل العملى وهى التى تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية
جزئية ليتوصل بها الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة العقل النظرى
فى الراى الكلى الى ان ينتقل به الى الجزئى قوى النفس ينقسم القسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تاثيرها فى البدن
مستكملا فى جوهرها بحسب استعدادتها ويسمى الاول عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على الاولى
باشتراك الاسم او لمشابهة والشيخ بدا بالاول لانها اظهر والشروع فى العمل الاختيارى الذى يختص بالانسان
لا يتاتى الا بادراك ما ينبغى ان يعمل فى كل باب وهو ادراك راى كلى مستنبط من مقدمات كلية اولية
او تجربية او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل النظرى ويستعملها العقل العملى فى تحصيل ذلك الراى الكلى من غير
ان يختص بجزئى دون غيره والعقل العملى يستعين بالنظرى فى ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات
جزئية او محسوسة الى الراى الجزئى الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده فى معاشه ومعاده قوله ومن قواها
ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل ما ولها قوة استعدادية لها الى المعقولات وقد يسميها
قوم عقلا هيولانيا وهى المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاول فتتهيا بها
لاكتساب الثوانى اما بالفكرة وهى الشجرة الزيتونية ان كانت ضعيفة او بالحدس فهى زيت ايضا ان كانت

افعال ال

العقل النظرى

مراتب العقول النظرية

اقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ولو لم
تمسسه نار ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة
متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب المفروغ
منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا
وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولاني الى الملكة فهو
العقل الفعال وهو النار اقول اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك
المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة
تختلف بحسب الشدة والضعف فمبدأها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي المستعد للتعلم
ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة
الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها
وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادي فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة
وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاول التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات
الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما ينقسم اليها
على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة ومنهم من يحصلها من غير حركة
اما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس ويتكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة
ذو قوة قدسية يسمى اشباهها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فتسمى عقلا بالفعل وهي ما يكون عند
الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او الحدس وهذه قوة
للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد ولانها تستفاد من عقل
فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من القوة
الى الفعل فانما يخرجه غيره وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس
ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا او ان كانت
اقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل حصول العقل بالملكة بعد الفكر

والحدس

والحدس قبل القوة القدسية وذلك سهو منه يشهد بسائر كتب الشيخ وغيره ونسخه المشهورة
وجه والواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهي ثابتة ايضا وبين قوله ان كانت اقوى
وهي زيادة الحقها الناسخون خطأ والتقدير لاتصال الكلامين وليس قوله فيسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله
ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فتهيأ بها لاكتساب الثواني لان المسمى هو العقل المتوسط بين
الهيولاني والذي بالفعل واذ تقررت هذه الفصول فلما كانت الاشارات المترتبة في التمثيل المورد في
التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عز من قائل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح
المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري توقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية
يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء الاية مطابقة لهذه المراتب
وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فسر الشيخ ذلك بالاشارات بهذه المراتب فالمشكاة
شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة
بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكر لكونها مستعدة لان
تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد كثرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة
والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها يكاد يعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها
من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور والمصباح
بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل منها
قال الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان لذة الكفاية لا تحصل الا بوجود العقل
المستفاد وهو متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود
كما ذكره لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما تقدم من القوى الانسانية

تنبيه

والحيوانية والنباتية ولعلك تشتهي الان ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاسمع اما الفكرة فهي حركة ما
للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر تطلب بها الحد الاوسط وما يجري مجراه مما يصار به الى العلم
بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما تادت الى المطلوب وربما انبتت

واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة
واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات
الاولى الى الثانية اما بالفكر او بالحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر
ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات اكثر لانها في الكليات
يكون مستعينة بالتخيل لتفكر وهما متغايران بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة
الى الصور والمعاني المخزونتين في الخيال والذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية
فالفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها
فربما انبتت وربما تأدت ويتم اذا تأدت بحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما الحدس
فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع الحدود الوسطى

الفرق بين الفكر والحدس

كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط
دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة
الى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصورة فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الانبتات
ولا امكانه الا ان الفكر المنبت لا يكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا او هو غير الفكر المذكور
في الفصل المتقدم وثانيا وجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين
والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس وقال الحدس هو ان
يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب ثم قسمه الى ما تقترن بشوق فيتقدم الشعور
بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما لا تقترن به فيتأخر عنه وهذا جعل منه مشتمل مع مخالفة المتن
على التناقض الصريح اشارة ولعلك تشتهي ان تعرف زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان

القوة القدسية

وجودها فاسمع الست تعلم ان للحدس وجودا وان للناس فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم غبي لا تعود
عليه الفكرة برادة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكرة ومنهم من هو اثقب من ذلك وله
اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما

تجد

تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فأيقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه
الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكر يريد بيان امكان وجود القوة القدسية وتقريره ان
للحدس والفكر مراتب في التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فكسرعة التأدية
وبطئها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول يكون في الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني
يكون في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من النفس ولتلك المراتب حدا
نقصان وكمال وحد النقصان هو ان لا يثبت جميع افكار شخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل
لشخص ما يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه
يقيني على وجه يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان طرف النقصان مشاهدا فطرف الكمال

اثبات العقل الفعال

ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر اشارة فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انك
سيتبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة منا شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة
التي قبلها قوة في جسم او جسم يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على
النفوس الانسانية ولما تقدمت اشارة الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل
اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما ترتسم فيه صورة
معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما ترتسم فيه صورة محسوسة ومتعلقة بها فهو اما جسم او اما
قوة في جسم ولم يتبينهما بعد ذكرهما واحال بيانهما على ما سيأتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان ادراك
الشيء وجود صورته في المدرك على ما مر والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو عدم ملاحظة الصورة

الفرق بين الذهول والنسيان

فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان
الوجود معه انما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر فههنا شيء غير المدرك حافظ للمدرك
يكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه والا لكان الذهول والنسيان
واحدا والقوى الجسمانية قابلة للقسمة الى ما ليس يكون احدهما مدركا والاخر حافظا لكون الاجسام
قابلة للتجزئة واما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سيأتي فاذن يجب ان يكون شيء من غير ذاته

يرتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظا لها وذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسما ولا جسمانيا
لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس لا يكون
للمعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل
ليس بجسم ولا جسماني ولا نفس وهو العقل الفعال قوله وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه
هو ارتسام صورته فيها تذكير لما ذكره من قبل وقوله وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة
لم تغب عنها القوة اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل وقوله اذا رأيت القوة ان غابت
عنها وعادت اليها التفتت اليها الى يكون قد حدث هناك غير متمثل فيها بيان لكون الذهول مشتملا
على زوال ما فان المعاودة الى الادراك تقتضي تجدد ادراك الصورة وقوله فيجب اذن ان تكون
الصورة المغيب عنها قد زالت عن القوة المدركة والا لما احتيج الى ذلك اما في القوة الوهمية التي
في الحيوان فقد يجوز ان تقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان تزول عنها وعن قوة اخرى تكون
كالخزانة لها والثاني ان تزول عنها وتحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة وفي الوجه الاول لا يعود
اليها الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود دون تجشم لمطالعة الخزانة والالتفات اليها
تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظة في قوة جسمانية فيجوز ان يكون
الخزانة لها مثلا في عضو او في قوة عضو والذهول عنها القوة في عضو او لاحتمال اجسام او قوى
اجسام للتجزي اشارة الى ما قررناه من امر القوى الجسمانية وقوله ولا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول لكل
تجد في المعقولات نظير ما بين الحالتين اعني ما يذهل عنه ثم يسعى دون كسب ولكن الجوهر المرتسم بالمعقولات
كما بين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو
كالمتصرف وشيء من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم اشارة الى حال القوة
العاقلة واحتياجها الى حافظ وقوله فبقي ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات
نتيجة ذلك واثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج من جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات
وانما قال عن جوهرنا ولم يقل من جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا اذ هو جوهر عقلي

قوله
بالفعل

[illegible] ان يكون نفس [illegible] قد يكون [illegible]

[illegible] المعقولات [illegible] النفس [illegible]

بالفعل اشارة الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل
لان الجسم لم يمكن ان يرتسم فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها لانها
جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة وقوله اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم فيها
الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة اشارة الى تخصيص بعض
الصور المرتسمة فيه بان تصير النفوس مدركة لها دون سايرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعداد
الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات اولا وادراكات الكلية
المتادية الى المدرك العقلي وقوله واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة
اخرى انمحى المتمثل الذي كان اولا كان المرآة التي كانت تحاذي بها جانب القدس قد
اعرض بها عنه الى جانب الحس او الى شيء اخر من امور القدس اشارة الى حالة الذهول
وسببه وتمثيل المرآة لانها من الجسمانيات اشبه بالنفس المستفيضة عن المجردات وقوله
انما يكون ايضا اذا اكتسب ملكة الاتصال اشارة الى السبب الذي به تختلف حال الذهول
والنسيان وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظ وههنا
لا يمكن ان يزول من العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون
النفس ذات هيئة تتمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما تختص بها من المعقولات
المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعراضات
الفاضل الشارح كررة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام يدل على وجود
سبب لفيضان العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا اما لما ان كل مؤثر
في شيء لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال الذي هو عندهم علة
لحدوث الالوان والصورة والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة
دلت على تجرده وسياق البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ما حفظ النفس للمعقولات
بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها اشارة

الشيء
علة لحصول [illegible] في المعقولات

نه الاتصال علته قوة بعيدة وهي العقل الهيولاني وكاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد

لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بلا ملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل لما ظهر

ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلية هي النفس بشرط

ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجدة لهذه الملكة في النفس هي استعدادها

لقبول تلك الصور ولاشك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي

ان يكون علته ايضا حادثة كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التي

هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى

منها وهي الاستعداد العام الثاني والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها

على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادي المعقولات الثانية والقوية هي الثالثة

وهي المعطية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وبمشية النفس اللذين يجب حصول الصورة

معهما اقول وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسط بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل

لا بين الحدس والقوة القدسية اشارة كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية

وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة يكسب

النفس استعدادا لقبول مجردا تها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك

مشاهدة الحال وتاملها وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة

وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلي لمعنى عقلي لما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل

الماضي على سبيل الاجمال فاراد ان يعين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو قلي وجهين

احدهما ان يكثر تصرف النفس في الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية كمثال

هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة لا على ان يدركهما النفس

ويتصرف فيهما بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بذاتها

بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة

فيها

فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات

اعني التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين

من العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة

ما بين كل كلي وجزئياته يحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات

تصورنا الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام

لحصول صورة من صورة الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصورة لا تنتقل

من الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني ان يفيد هذا

التخصيص معنى عقلي كابواز الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك المعنى عقلي كتصور

المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها

واعراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد وعند التامل اعرضنا

عنها مخافة الاطناب اشارة ان اشتهيت الان ان تتصحح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم المعقول

يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع تريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل

فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذي وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة

كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بنى اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية

ليست بجسم ولا جسمانية احتاج الى بيان ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد له لكنه ذكر

سائر البراهين في النمط المذكور اقول انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفوس وكما

لاتها فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات واثبت لها كمالات

تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها بتوسط الالات واراد في نمط التجريد

ان يبحث عن حالها بعد التجرد من البدن فبين هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية وتم

لبيان امتناع كونها جسما او جسمانية بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية

الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين في البحث

عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يستفضح في موضوعه ولم يورد كما ذكره الشارح ههنا شيئا

اشارة ٥

مما يجب ان يتبين هناك قوله لانك تعلم ان الشيء غير المنقسم قد تقارنه اشياء كثيرة
لا يجب لها ان تصير منقسمة في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم
في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان تقارنه
شيء غير منقسم اشارة الى تمهيد اصل كلي وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضي
انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء
متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا كالسواد
والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان انقسامهما الى هذين النوعين انقسام المحل الى اسود و
غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة
في الوضع فانها تنقسم الى عرضين متباينين في المحل والوضع واشار الشيخ الى هذين
القسمين بقوله الشيء غير المنقسم قد تقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضا
قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو
المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله والى مادته وصورته
والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل
بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط
بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية
واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التي هي الاضافة مثلا لا تحله من حيث هو جسم بل
حيث وجود جسم اخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء
بل من حيث هي مجموع والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة
كالجسم الذي يحل فيه السواد والحركة والمقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء
المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان تقارنه شيء غير منقسم وانما اعرض عن ذكر
القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل ليس
مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما تقع عليه اسم المقارنة لا بمعنى واحد قوله وفي المعقولات

معان

معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت للمعقولات انما تلتئم من مبادي لها غير متناهية
بالفعل ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان
في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم
فاذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم لما فرغ من تمهيد الاصل
المذكور شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معان غير منقسمة والا لزم منه محال وهو التئام كل
معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل
لان الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون
هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في كل المعقولات
غير ممكن على ما سياتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء
كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن
الاحاد فاذن ثبت في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث
لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر مدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث
لحوق طبيعة اخرى به لانه مدركه بالذات ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب انقسام
انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم
فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس
بجسم ولا قوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ثبت
النفس الانسانية ولا كل ما من شانه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة
وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا عن انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي
انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام العقل الى جنسها
وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات احيل عليه الا الى الاجزاء الموجودة
في الكل بعضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات

المدرك

ان اراد ان الحس يحكم ببعض المعقولات على بعض والحاكم [illegible] [illegible] تعلقها [illegible]

وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة
او كالجسم الذي هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة والمعنى المعقول الذي كان كذلك
فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته
فلذلك اورد الشيخ هذا الفصل فصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق
الحق فيهما فقسم وبينه او لعلك تقول قد يجوز ان تقع للصورة العقلية الواحدة
قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسم الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين
وهو ان يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم
الواحد وحينئذ يمكن ان يكون حالة في جسم واحد منقسم بانقسامه والشيخ نبه على فساد
هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين وجب ان
يكونا متشابهين للمجموع ايضا فلا يخلو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطا
في كون ذلك المعقول معقولا وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان
الشرط او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده ايضا كالاصل اما القسم الاول
فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين بانفراده على ذلك التقدير يكون
مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شيء ليس هو
اياهما بل انما يكون المجتمع متعلق الهيئة زيادة في المقدار والعدد وكشكل [illegible] وكلا
القسمين فلا يكون القسمان فيه من حيث هيئته المتشابهة انتهى والثاني ان
المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير
منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم انتهى والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون
لا يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه
معقولا انتهى والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله انه ان كان كل واحد من القسمين
شرطا مع الآخر في استتمام الصورة واشار الى الوجه الاول بقوله فانهما تباينا فانه

مباينة

مباينة الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل
بشرطين هما جزءاه منقسما واشار الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة
يكون فاقد الشرط فلم يكن معقولا واما القسم الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا
في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين ايضا بانفراده معقولا كالجسم
الذي يقبل القسمة الى اجسام فباطل ايضا لكون الصورة المعقولة مأخوذة مع
لاحق غريب عن ذاته كالقسمة اولا وكمقارنته لما يقبل القسمة كالمقدار ثانيا وقد ذكرنا
من قبل الصورة المعقولة انما يكون مجردة عما تقتضيه غير ذاتها انتهى واشار
الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله
فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس بداخل في تتميم معقوليتها الا
بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فهي مع [illegible] بعد لها
والى الخلف اللازم من جهة مقارنته ما يقبل القسمة من المقدار بقوله وكيف لا وهي عارض لها
بسبب ما فيه قدر في اقل منه بلاغ فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة وان كان
متشابها فالصورة التي وجدناها مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان
واختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شيء
فيه ذو مقدار في اقل منه كفاية فان احد القسمين وان كان مشابها للقسم الآخر فهو حافظ
لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت مغشاة بعد بهيئة
غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة
اذا اعتبر حصوله من انضياف احد القسمين الى الآخر او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية
بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزئة الى جزئين متشابهين لا يعرض الا
للماديات التي تقتضي وضعا ما لا محالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف
قوله واما الصورة الحسية والخيالية فيتعذر ملاحظة النفس اجزاءها الا امور [illegible] متباينة
الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها ورسمها في ذي وضع وقبول انقسام

اراده

لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه شرع في بيان وجوب حلول
الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او
تخيلناه فلا بد ان لاحظ النفس اجزاءه المتباينة الوضع متقارنة لهيئات غريبة مادية
كالعينين والانف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة ما وجهة من الحس اليسرى
فيهما وكذلك اليسرى فهما متباينان في الوضع والفضاء كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون احديهما
في جهة من الاذن غير جهة الانف بهيئات غريبة مادية تقارنهما وتلك الملاحظة تفتقر الى ان يكون
رسمها الحسي ورسمها الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام اي في شيء مادي والرسم هو الاثر
هو الختم اعني احداث النفس الذي يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع عليه ولذلك ليس اللوح الذي
يختم به البتة وتسميتها هي الخيال اولى لان صورها منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك
بالحس وفي قول الشيخ لاحظ النفس للصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها وتظهر منه
بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك، اعترض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية
في النفس الجزئية ليست مجردة بما قد سبق ذكره، وقوله ولو صح ان الصورة العقلية في النفس
مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا حينئذ نقول كل حال في محل فهو ذو
وضع وكل ذي وضع فليس مجردا عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي ليست كالحال في محسوس
فلا حاجة في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا ينافي صحة حجة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك
الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على وجه اقرب مما ذكره
هذا الفاضل وذلك انه اوردها هكذا الصور العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في جسم
فهو ذو وضع وانما اختار ههنا الحجة المذكورة التي هي قولنا ان انقسم المعقول الواحد انقسم المعقول
والجسم منقسم لانه لا نزاع في وجوب كون الصور الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار
اليه واما اعتراض المستفاد من الشيخ ابي البركات وهو ان الهيولى غير ذات حجم وقد حكم
بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس والجواب عنه ان الهيولى
انما يحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز انطباع ان يصير ذات

وضع

وضع البتة وقوله يجب ان ما ذكرتموه يقتضي كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنها لا تقتضي
كون الوهمية جسمانية فالجواب انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بحجة اخرى
ويشبه ان يكون لعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوايد معنوية اليها فتقسم
المعنى الجنسي الوحداني اي بالفصول المنوعة والمعنى النوعي بالفصول الوضعية المصنفة تابعة لهم
في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو ان تنقسم الصورة العقلية الى
جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلي الى الجزئيات اما بقيد مقوم فان كانت مقوما كانت فصولا
وكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق
اليه الى الانسان وغيره وان لم تكن مقوما كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل
بعد اضافتها الى ذلك الكلي قابلا للشركة او لم يكن فان كان كانت القسمة بها قسمة للمعنى النوعي
الوحداني بالفصول الوضعية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السوداني والبيضاني
وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المخصصة واما لم
يكن يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل منه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا قوله انه قد يجوز
ذلك ولكن فيه يكون الحاق كل الكلي يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى
فان للمعقول الجنسي والنوعي لا تنقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية ويكون
مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي او النوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المعلوم نسبة الاجزاء
بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي سبق توضيحه ينقسم بمحتملات
وجه لكان غير الوجه الذي تشكك به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد
هو اولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة
يجوز ان تقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب لتلك
الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان
ليس الحاصل جزءا من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الحسي كالحيوان لا ينقسم
فانه في معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان والفرس ويكون مجموعها هو حاصل معنى

المنحصرة

الحيوان وكذلك المعنى النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات ضنفية كالروم والعجم لكون مجموعها
حاصل معنى الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان
او الانسان المقسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي
استند للنفس على تجرده ومحله ينقسم بمختلفات كالجنس والفصل لكان غير الواحد الذي كلامنا فيه
قبل هذا من قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيط الذي
لا ينقسم كجملة العالي اولى بان يجعل البسيط الذي استند للنفس لعدم خصوصية بعض دون بعض
انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل
منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل
معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول فقوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة
القريبة من الفعل انه يعقل صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل القوة مراتب
بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسط هي العقل بالملكة وقريبة وهي العقل بالفعل وهي التي
تقتضي ان يكون للعاقل ان لاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله
ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك الشيء
هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له
ولا شك ان حصول شيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبر معتبر قال
الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها
شيء بالقوة على ما بيان فهي انما تعقل بالفعل وقال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن
ان تعقله بالامكان العام ليكون متناولا لها وللنفوس الانسانية اقول الامكان العام يقع
على الامكانات البعيدة ايضا حتى على دائم العدم من غير ضرورة ولذلك لم يعبر الشيخ عن المقصود
في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي مر ذكرها والمراد ان يعقل الشيء يشتمل على تعقل صدور
ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة المشتمل على القوة القريبة والتعقل بالمتعقل اي كون
المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ويكون لغيره بالقوة بسبب يرجع الى ذاته لا

يناني

ينافي ذلك فهذه صغرى القياس وقال الشارح انه بديهي واما كبرى القياس فيدل عليها
قوله وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقل منه لذاته بوجه
فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع لست اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل علم
بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة
القياس هكذا كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلة لذلك الشيء وكل ما
له ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلة للشيء فله ان يعقل ذاته فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته
وكل ما يعقل فمن شأن ماهيته ان يقارن معقولا اخر ولذلك يعقل الصور مع غيره وانما تعقله القوة
العاقلة المقارنة لا محالة يريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سيذكره
فذكر اولا ان كل معقول فمن شأن ماهيته ان يقارن معقولا اخر وبينه بوجهين احدهما انه
ربما يعقل مع غيره ولو لم يكن من شأنه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني كونه
معقولا هو كونه مقارنا للعاقل فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن
المعنى المعقول هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قائم بذاته فله بحسب
من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سيذكره في الفصل الذي
الا ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة او شيء اخر وان كان
قد مر فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشيء معقولا وانه انما يصير معقولا
بتجريده عنها وكل شيء يكون في الوجود ممنوعا بمقارنة المادة ولواحقها وان كان قائما بذاته
كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور ويقال منعت الشيء ومنعته اي حليته وقوله او شيء اخر وان كان
يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا يعقل اذا كانت قائمة بعاقل او وان
كانت يعقل اذا كانت قائمة بذواتها فان كانت حقيقة مسلم لم يمتنع عليها مقارنة الصور
العقلية اياها لكان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقلها لذاتها ان كان حقيقة
مسلم لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها الصور العقلية فكانت
عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان

عقله لذاته لان يعقل غيره يستلزم كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن يعقله لذاته وتقدير الكلام
وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته فيثبت اذن ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره
ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشيء فهو معقول بذاته قال الفاضل
الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام
وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان
الشرطية ان كل من يعقل شيئا فيمكن ان يعقل تعقله لذلك الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل
ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وحده وكل ما يصح ان يكون
معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره تادل
كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل
لان حصوله فيه نفس المقارنة وتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشيء على
وجوده المتاخر عنها فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزم صحة مقارنة الغير ولا معنى
للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين
في هذا الفصل حكما واحدا فجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان
الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال اما
قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس ببديهي فهو محتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم
بان حقيقة الباري تعالى وحقايق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب منه ان
الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في
الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد
الاعتراض هاهنا عليه غير مناسب وكون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة
للنفوس التي لا تعصي امتناع تعقلها في نفسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم انه لما صح
ان يعقل وحده صح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح تعقل شيء الا مع تعقله
وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان

ان يعقل

ان يعقل كل موجود يشبه ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما
من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يتعرى عن تصديق ما والحكم بشيء
على شيء يقتضي مقارنتهما في الذهن فان الشيء يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان
يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه فلا نسلم دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل
كل ما عداه حتى تتفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب
هاهنا هو اثبات العاقلية لكل ما يوصف بالتجرد ويكفي فيه صحة مقارنة المعقول واحد واما اثبات
صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشيء لم يدعه الشيخ هاهنا وليس في تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال
وان سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز ان تكون مشروطا بان يكون
في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس للزم توقف صحة الشيء على وجوده
مغالطة فان المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة
احد الحالين للاخر ولا يلزم من صحة الحكم على نوع واحد على شيء صحة الحكم بسائر الانواع عليه بان
الموضوع يصح ان تقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة والجواهر
بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحال
للمحل يتوقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم منه محال قال وتقدير ان لا يكون
احدهما متوقفا على الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوع من المقارنة صحة النوع الثالث
الذي لا تتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة
على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة ثم قال وان
سلمناه ان هذه الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية صحة كونها
في الذهن صحة عليها في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجي
والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في
الذهن من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية

الحال على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة

حصول الانسان تابع لخصوص الذهن او الخارج وخصوصه ونوعيته

كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعقلة للانسان وهي مجردة
الى العقل او قبل الاول والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج
والا لارتفع الوثوق عن العقل واذا حكم على الذهني وحده وجب ان لا يحكم بصحة مقارنته المجرد
لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال وان علمنا الصحة في الخارج علم انه لا يجوز
ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث
الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان يمنعها عن ذلك كما اشار اليه الشيخ
في فصل مشهور هو ونبيه ولعلك تعلم ان الصورة المادية من القوام اذا وجدت
في العقل زال عنها المعنى المانع ... انها تعقل فقد تبين من قبل ان كون
الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاته معقول بذاته وللغير بها لغير تجريد العقل
اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول والوهم في الفصل
سؤال عن الصور المادية التي وردت العقل وصارت معقولة اذا قارنت صورا اخرى
معقولة فلم لا تصير عاقلة لها مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة والجواب هو سؤال عن علة
الاشتراط المذكور في الفصل المتقدم والجواب انها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها
من المعاني المعقولة بل الشيء انما يقارنها معان معقولة ترتسم بها الا هي حال القابل لها
جميعا فليس احدهما اولى بان يكون مرتسما بالاخر من الاخر ... مقارنتهما غير مقارنة الصورة
والمتصور واما وجودها في الخارج فمادي لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب رضاه
اذا قارنه معنى معقول كان له الامكان ... متصورا والجواب ان تلك الصور لما لم يكن
مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة لم يكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة
معها في شيء اخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد بقبول الاخر اولى من الاخر
بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للاخر لكان كل واحد منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن
واحد منهما قابلا للاخر ولا واحد منهما حاصلا في الاخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل

فاذن

فاذن لا واحد منهما بعاقل للاخر لان العاقل انما هو الشيء المتصور بها لا انها لا حاصل فيه
واما وجود تلك الصورة في خارج العقل فمادي غير مجرد والمادة مانعة من كونها معقولة فضلا
عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا
فيه اي الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب رضاه اذا قارنه معنى معقول صار قابلا
له وكان له الامكان العام ان يتصوره ويعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء
عاقلا وظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح
بان الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع جمع الامور المتماثلة وكذا
صور الاشياء المختلفة بالمهيات فاذن هي مختلفة وحينئذ يمكن ان يكون بعضها اولى بمحليته لبعضها
بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطو بالماهية صارت بالمحلية اولى والجواب ان كون احد
الشيئين بالمحلية اولى من الاخر لعرضي اختص لها بالماهية ... في الحكم بعروض ... ليست
محل للبطو لاختصاصها بها والا لكانت محل المساواة ... كان البطو ايضا محل لها اي انها
محل للبطو لكونه هيئة لها وكونها متصفة به ومنها لا يمكن ان يقال احد المعقولين مع
تساويهما في النسبة الى المحل ... وكل واحد منهما يوجد لا مع الاخر ويجب هيئته
ويجب كونه معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى من الاخر ثم قال وان علمناه لكن ذلك
اعتراف بان مقارنة الصور لمحلها والمحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولى حاصلة
والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاوليين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم صحتهما
صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين الاوليين
على صحة القسم الثالث بل استدل من صحتها على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى مشترك الجمع فيه ...
بين احد الشيئين الذين يصح مقارنتهما في محل يقومان به ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للاخر وذلك
لحصول الاخر فيه فاستدل على الجزء المشترك بالقسم الثالث بالقسمين الاوليين على الجزء الذي هو ...
بالعرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب رضاه والله اعلم

م بحكم امتناع القبول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على ما خصه الشيئين لا اختصاص له
بالقابلية ولا الا في المقبولية والا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما تحكي معها كلها اقول انه
على تقدير كون ما الاحكام حكم تصورا بانه اعترف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة
وعنده ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد تقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل
الهيولاني غير مجرد دل مع العواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب استعدادات ما كذلك الجوهر ونظر الجوهر
تجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى العقل بالاتصال الخاص فحكم الشيخ بالاتصال
العام لسكون هذه الصورة اذا داخلة ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة
المقارنة مع العواشي للمقارنة المجردة وهم وحينئذ فالملك يعقل ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب
ماهية النوعية فله مانع من حيث شخصه التي يحصل بها عن الاتسام معناه من قوة عاقلة بعد ما استقل
تصحيح مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة بها بقوة عاقلة تعقلها على التجرد
ايا عند كونها قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند
القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان
اختصاص وجود المقارنة باحد المحلين ويجعلان اختصاص وجود المقارنة باحد دون الآخر
لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات مكتنفة
لا اقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق
من حيث شخصيته التي يحصل بها عن الارتسام معناه في قوة عاقلة فان الارتسام فيه يعرض المجردة
عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تتعقل لامر خارجي ويجرد
اللواحق عنها والا شيء من انما تحصل عن الماهية النوعية بزوائد مضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق
من حيث شخصيته التي تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود
والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين اورد هما جميعا فيكون حاله كذلك قوله والجواب ان الاستعداد
المقارنة اما ان يكون لازما للمرتبة النوعية او مفارقة عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالغير

العاقلة

العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني
ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول
وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للماهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء
كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول
الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة
فباطل لان الشيء يجب ان يستعد اولا لصفة ثم يحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان يحصل
الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد
للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاول واما القسم الثاني منها وهو
ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول الشيء للموصوف
غير مستعد لحصوله لها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة
فيقتضي في هذا الفرض ان يكون ذلك الاستعداد بسبب الماهية ايضا كما كان في القسم الاول
وذلك لان الماهية قبل المقارنة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة معقولة لا يكون
هناك شيء يفيدها الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك ايضا ويرجع الى [illegible]

فقوله ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت
فقد شككت اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان الماهية
سواء كانت في العقل او في الخارج قوله وان كان انما تكتسبه عند الارتسام في العقل اشارة
الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان لم يكن بعينه
مقارنة معقولية حالية في محل لكنه مقارنة حال المحل بما معقولات فهو ايضا
مقارنة الماهية المعقول قوله فيكون الاستعداد انما يستعد مع حصول الاكتساب له اشارة
الى القسم الاول من الثلثة والفاء في قوله فيكون تقتضي العطف على قوله تكتسبه والمعنى ان الماهية
ان كانت يكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد

الاستعداد مع حصول الاكتساب له وقوله فيكون لم يكن استعداد الشيء حتى حصل
فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون لجواب الشرط
المذكور في قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما استفاد
مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين الاولين فتحير
لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقدر احتمالين ثم نفيهما وترك المتن غير مفسر قوله او لم يكن
استعداد الشيء وقد كان ذلك الشيء وحدث اشارة الى القسم الثاني من الثلثة وبيان
فساده وكان في قوله وقد كان تامة بمعنى حصل وقوله هذا كله محال تصريح بنفي الاحتمالين
القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقي من الثلثة قوله فيجب ان يكون
هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للمهية اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع
الى ان كون الاستعداد لازما للمهية وقوله حل فصل الاستعدادات الخاصة لبعض ما تقارن
تلك المقارنة الاولى اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد بصفة اوفى عن الخاص بها ومهيتها و
قد تم الجواب قوله ولذلك فاعلم ان المهية المعنى الجنسي استعد لكل فصل له فان لم يكن له فوج
الى الفصل فلمانع يبطل الكلام فيه بكيف للمعنى المجهول المحقق النوعي وهو جواب لشك او
تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق
لم يكن مستعدا لمقارنة فصل اخر كالصهال واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون المهية المعقولة
عند كونها قايمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كان عند كونها قايمة بالمواد العاقلة
مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد واحد
من الفصول التي تقارنه مقارنة تقوم لوجوده محصل عنه وان لم يكن لبعضها كالصهال مثلا
فوج الى الفصل فلوجود مانع كالناطق سبقه فتقوم للمعنى الجنسي وحصله نوعا اوجه بذلك من
كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول لعال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع
لا مع كونه على طبيعته الجنسية بل بعد زواله من تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت

طبيعة

طبيعته الجنسية باقية واذا كانت حال الجنس الذي لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف
يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض ملحقة
لحوق شيء غير محتاج اليه اي انما يكون الانواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها ما دامت
على طبايعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت المهية المعقولة التي كلامنا فيها وعينه
محصلة غنية عن مقارنة ساير المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها تجب الا التي
في جميع الاحوال من غيرها قوله تنبيه انك اذا حصلت ما اصلته علمت ان كل شيء من شأنه
ان يصير صورة معقولة وهو قايم بالذات فانه من شأنه ان يعقل فيلزم من ذلك
ان يكون من شأنه ان يعقل ذاته هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه في الفصول المتقدمة
قوله وكل ما من شأنه ان يجب له ما من شأنه ثم يكون من شأنه ان يعقل ذاته فواجب له
ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل فغير جايز عليه التغير والتبدل قد تبين
فيما مضى ان المهيات المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم
ذواتها عن ذواتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة
وما قبلها كان من شأنه ان يجب له من شأنه لان المقتضي لما من شأنه لا يكون الا ذاته
ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت
الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل
يجب ان يكون ما هو كذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان
مجردا بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي تم افعالها بالتصرف
في الماديات لا يكون من شأنه ان يجب له من شأنه لتوقف ما من شأنه
على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا لاسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها وبهذا
قد تم الكلام في ادراك النفس وبقي الكلام في تحريكها لكلم النمط بذكر الحركات
عن النفس قوله تنبيه لعلك تشتهي ان تسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها اعمال

ووكان فلينكس هذه الفصول من الان في القبيل معناه فلا اشارة اما وكان حفظ البدن

وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذا يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية

التي تفعل افعالا مختلفة من غير اراده والى القوى التي هي مبادي تلك الافعال وهي التي

تسميها الاطبا قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب

امزجتها من الاعتدال او بعدها عنه كما مر ولا بد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع

وتنبعث الصور من كل نفس كثيفة فاعلة مناسبة للجوهرة يكون آلة لها في افعالها وخادم لقواها

وهي الحرارة فالحرارة تعين على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب

ويعاونها على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه

لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به فسد التركيب فالعناية الالهية

جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه به منها المركب بالقوة وتحيله الى ان يشبهه

بالفعل فيضيفه اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا تخ ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت

الاسطقسات متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شأن القوى الجسمانية ان تحفظ على الالتيام

ابدا الكيفيات بانه وكانت العناية الالهية مستبقية للطبائع النوعية ودايما فقدر بقاها

بتلاحق الاشخاص اما فيما تعذر اجتماع اجزائه لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض مزاجه

فعلى سبيل التولد واما فيما تيسر ذلك لقربه منه ولضيق مزاجه فعلى سبيل التوالد الذي

جعلت لنفس الاخير ذات قوة تحرك من المادة التي تحصلها الغاذية مادة شخص اخر

من نوعه ولما كانت المادة المتحركة التوليدية لا محالة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل

اذ هي تحرك من شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها

الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المتحركة فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق

باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية التامة انما يكون ذات

ثلث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله مع ذلك اذا كان ناقصا وتستبقي النوع

بتوليد

بتوليد مثله وهي المسماة بالغاذية والنامية والمولدة للمثل فيظهر من ذلك ان افعال

جميع هذه القوى انما تتم متصرفات في مادة الغذا قوله التحال الى المشابهة بدل البدل ما يتحلل

اشارة الى غاية فعل الغاذية قوله اومع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ في

اقطار المغتذي في الاقطار تتم بها الخلق اشارة الى غاية فعل النامية قوله او تتحرك من ذلك فضلة

تعد مادة لمبدا الشخص اشارة الى غاية فعل المولدة وهذه ثلثة افعال ثلث قوى اشارة

الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى قوله اولا الغاذية وتخدمها الجاذبة للغذا والماسكة للمجذوب الى ان تهضمه الهاضمة المغيرة له والدافعة للثفل اشارة الى تقدم الغاذية

على الباقية لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة على

الترتيب الذي ذكره قوله والثانية القوة المنمية الى كمال النشو لما كان الانما والتوليد لانه

معا محوجين الى كثرة المادة المستعد لتحصيلها والتصرف فيها وكان الانما اهم

يتعلق باكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص معروضا للفنا فجعل الانما

متقدما على توليد بعض المقدم والغاذية تخدم هذه القوى في تحصيل المادة قوله فان الانما

غير الاسمان النمو والسمن يشتركان في شيء واحد وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف

مادة الغذا اليه ويفترقان باشيا منها التناسب في الاقطار ومنها طلب غاية تقتضيها

الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها

ويوافقه احيانا والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن قوله والثالثة القوة المولدة

للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة مصورة

والمولدة تنقسم الى نوعين محركة محصلة للبذر ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء

وهي التي تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التي تغير الغذا او خدمه للغاذية والنامية والمنمية

تخدمان المولدة قوله لكن النامية تقف اولا والغاذية في اوائل الامر تعين على تحصيل مقدار

اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فيعمل المنمية فيما فضل من الغذا ثم

بعد عن ذلك بكثرة الحركة وزيادة الحاجة لتعاد اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة
الغريزية فيصير ما يحصل مساويا لما يتحلل وحينئذ تقف النمو قوله ثم تعوق المولدة عادة فيقف النسل
عند القرب من تمام النمو بوقوع النقص للتوليد فيقوى المولدة عادة اي حينا يقال اقمت عنده
عادة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمه اي حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل
ما يتحلل بحيث لم يفضل شيء يتصرف المولدة فيه وانحرف المزاج بسبب الانحطاط المتوسط
تصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا قوله ويبقى الغاذية عاملة الى ان يعجز
فيحل الاجل انما يحل الاجل عند عجزها عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن
الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها اشارة واما
الحركات الاختيارية فهي اشد حيوانية يريد ان مبادي الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية
التي تفعل افعالا مختلفة بارادة والى مبادي الحركة الاختيارية هي التي يصدر عن شيء وتصدر
على الفعل والترك ويتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة ترجح احدهما وانما قال هذه الحركات
اشد نفسانية لانها في النفس الارضية يصدر عما يصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس والمم
ابن لهذه الحركات مبادي اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال
والوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان ومنها قوة الشوق فانها تنبعث
عن القوى المدركة وينبعث الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملايم في الشيء اللذيذ
والنافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث
عن ادراك منافاة في الشيء المكروه والضار ويسمى غضبا ومغايرة هذه القوة للقوى
المدركة ظاهرة وكان ان الدليل في القوى المدركة لهو انه هو الاسم مال حسي في القوى
المحركة هو هذه القوة ومنها الاجماع وهو العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك
وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا
متناولا للمشتهى وكارها لتناول المشتهى وعند وجودها الاجماع ترجح احد طرفي

الفعل

الاجماع الذي هو العزم

الفعل والترك اللذين تتساوى نسبتهما الى القادر عليهما وتليها القوة المنبثة في مبادي العضل
المحركة للاعضاء وتدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير
قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهي المبادي القريبة
للحركات وفعلها تشنج العضل وارسالها وتساوي للفعل والترك بالنسبة اليها قوله وانما مبدأ
عازم مجمع اشارة الى الاجماع المذكور قوله منفعل عن خيال او وهم او عقل اشارة
الى المبادي البعيدة قوله تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للمضار او قوة شهوانية جالبة للضروري
او النافع الحيواني اشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين القوى المدركة والاجماع قوله وقبل
ذلك ما انبث في العضل من القوى المحركة الخادمة لتلك الامرة اشارة الى المبادي القريبة
وقعت المذكورة وقوله يسطع ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما تطيع الاجماع وتلك الامرة قوله
اشارة الى المبادي المثلثة لهذه القوى فان المحركة الخادمة هي هذه والباقية امرة ولما ذكر
كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى المحركة للاجماع استغنى من ذكر الترتيب
وعن ذكر استناد الاجماع الى الشوق اشارة الجسم الذي لطباعه ميل مستدير فان وكل
من الحركات النفسانية ودون الطبيعية الا ان لكل حركة واحدة تميل الطبع عنها الطبع
اليه ويكون طالبا لحركته وضعا ما الطبع في موضعه وهو تارك له هارب عنه بالطبع والمحال
ان يكون المطلوب متروكا بالطبع والمهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك
في الارادة لتصور غرض يوجب اختلاف الهيئات فقد بان ان حركته نفسانية ارادية
يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة وسمى
الفلكية هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي يصدر عنها افعال
غير مختلفة من غير ارادة والفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لا يطلب
شيئا ليتركه ولا يترك شيئا ليطلبه وواجدها ربما يفعل كذلك لتصور غرض موجب لذلك
التصور الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحد ووادعة تاركا له وتاركة من

حدود او ضاع عن مطلوبها لم يكن ان يكون طبيعية فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون
قسرية لان المفروض ان حركته صادرة عن مبدا مستدير طبعا لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك
والفاظ الكتاب ظاهرة مقدمة للمعنى الحسي الى شكله تنحو الارادة الحسية والمعنى العقلي الى شكله تنحو
الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصورة فهو عقلي سواء كان معتبرا او احد شخصي كقولك
ولدا دم او غير معتبر كقولك الانسان هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية ويشتمل على حكمين احدهما
ان الارادة التي تطلب معنى حسيا كلقاء زيد هذه اللقية مثلا ارادة حسية اي متعلقة بجزئي محسوس
والارادة التي تطلب معنى عقليا كلقاء الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة بشيء معقول فالارادة
اما حسية او عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل على كثير غير محصورة سواء كان معتبرا بواحد شخصي كولد ادم
او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضره في كونه عقليا عنده الشخص وانما قيده بقوله غير محصور
لان المعنى الذي يطلق على كثير ربما يكون جزئيا كقولك كل واحد منهم لا ناس اشارة
الى عدد كثير من الناس المعينين في المكان ظاهر ان اشارة ولكن الجسم الاول بالارادة ليست
لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية بل العقلية وانما تطلب لغيرها يريد بيان ان
نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما جعل
الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثاني اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة
وعلى اشتماله على سائر انواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك فنقول ان الحركة لا يمكن ان
يقتضيها لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة او ارادة وغير ذلك لان مقتضى الشيء يدوم
بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمحرك القار انما يقتضيها
لا لذاتها بل لشيء اخر يحصل به ويكون ما يقتضيه لذاته وذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فاذن
الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وتوهم في تولف الحركة انها كال مبدا الاول لا ما تحرى كال
حيث هو بالقوة لا ينافي ما ذكرناه لان معنى كالتها المنسوبة الى الاول هو تاديتها الى
ثان فهو اذن دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا ان الارادة

اما حيثية

اما حيثية اما او عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها فلا يجب الحس فالمطلب العقلي
فاذن وكل الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة قوله وليس الاولى لها الا الوضع وليس بمعين
موجود بل فرضي ولا بمعين فرضي تقف عنده بل مبهم كلي فتلك الارادة عقلية فان الحركة اما
ان تطلب معين او وضع معين او كم او كيف كذلك والارادة انما يطلب شيئا يكون حصوله
اولى لها من لا حصوله ولما كانت اصناف الحركات مشتوفة للجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر
في النمط الثاني فليس الاولى له الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان
يكون حاصل للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس بمعين
موجود بل معين مفروض بفرضه الارادة وتحته اليه الحركة والتعين مع لا ينافي الكلية لان كل
واحد من كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر احاد ذلك الكلي فاذن المعين المفروض
لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما كلي طبيعي اما الجزئي فاذا حصل وقف الحركة المتوجهة
اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان تقف فاذن مطلوب ارادة
الجسم الاول امر وضع معين مفروض كلي ويضده ما الجسم الجزئي الواحد لا يضر كليته كما مر والمقدم
وايضا الارادة المتوجهة الى كلي عقلي على ما مر في المقدمة فاذن ارادة الجسم الاول اذ هي
مبدا او حركته الوضعية عقلية قوله وتحت هذا سر النظار من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الافلاك
نفس جسمانية اي صورة منطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته التي تستكمل بتحريكها هو عقل
غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما
مضى ان القوى الجسمانية ليس من شانها ان يعقل وان العقول التي من شانها ان تحرك لما
من شانها ليس من شانها ان مباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة
كالنفوس الناطقة الانسانية من شانها ان يعقل ويباشر التحريك لكون ذات ارادة
عقلية وتصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفا للجمهور منهم لم يصرح
الشيخ واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه

للمسئلة من هذا الكتاب في اربع مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه الا في
الموضع الرابع فالاول في هذا الموضع والثاني في اواخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال
واما في جنس السماء فهو صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية متعلق بها لينال جزما من الاسباب
ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث تكلم في كيفية تشبه النفس العقلى
وانت اذا اطلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح جدا والرابع في الفصل الثامن من النمط
العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة
المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها
معها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما
لنفوسنا مع ابداننا فنقول في هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر وبيّنه ان الرأي الكلي لا ينبعث عنه شيء مخصوص
جزئي فانه لا يخصص بجزئي منه دون جزئي الا بسبب مخصص لا محالة الى قوله ليس هو وحده
يريد ان يبين ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية
والفاضل الشارح مبدا الارادة الكلية نفس مجردة ومبدا الارادة الجزئية نفس اخرى منطبعة وذلك
شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين
متساويين هو الته لها مقابل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تنطبع عنها صورة
جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات
بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي باعتبار تحريكها اياه تكمل نفوسنا
وابداننا بعينها على ما صرح به فيما نقلنا عنه هذا الفصل من النمط العاشر ولنرجع الى المتن فقوله الرأي
الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه ظاهر البرهان عليه وهو قوله الا
بسبب مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان
هذا الدرهم ينبغي ان يبذل شيء لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع الشعور
بهذا الدرهم والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء جزئيا
قوله
فينبعث

فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وههنا يطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له الغذاء على الجهة
الجزئية وان كان له او حصل له شخص او بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا
على انه كان ذلك متمثلا عنده هو ذاته شك يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان
ربما يريد تناول الغذاء مطلقا حالا ساول غذاء بعينه وذلك لانه متناول اي غذاء وجده
فارادته تلك كلية لانها تحو... كلي ثم انه اذا احضره غذاء جزئي تناوله وذلك يدل
على صدور الفعل الجزئي من الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدا الاول لهذا الفعل
هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يذكره كما احس به لانه لا يعقل الكليات
مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي يذكره فيعزم على طلبه
ويتحرك الى الطلب فان وجد غذاء او غيره ذلك الشخص قام مقام ما طلبه لكونه الشبيه هو او
امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا
عنده وكذلك في قطع المسافة يحصل له حدود جزئية ايا ما يقصد وربما كان ذلك التخيل
وربما كان متحد الوجود نحو ما تجد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية
الجزئية والتخيل لا يمنع من الحركة فان عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو
يصدر الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية ويبين كيفية ذلك فذكر ان
المسافة تشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية تجزئ المسافة بها الى
اجزاء جزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وتنبعث عن كل تخيل ارادة
جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التي اتصل بذلك الحد فيقصر تلك الارادة
الجزئية بسبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع التخيل فينقطع الارادة والحركة
المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على حسب اتصال المسافة ويتصل الارادات
المنبعثة عنها فيستمر الحركة وكان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا تقتضي كليتها كذلك
استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا تقتضي كونها

قوله كلية ويشكل هذا انما يخصص الارادة بشيء جزئي حتى يكون والارادة الكلية متعلقها مراد كلي لا يجب
تخصيص جزئي لما اقول من بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادة الجزئية مبادي للحركات
الجزئية جعل الحكم كليا في صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادة الكلية من حيث هي كلية
وذكر ذلك انما يكون عند تخصيص الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث
تقتضي مرادا كليا ولا يوجب تخصيصا جزئيا فلا محالة تحتاج في ذلك الى انضمام امر جزئي اليه قوله
ونحن ايضا فربما قضينا كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان يفعل ثم اتبعنا ما قضينا جزئيا منبعث
منه شوق وارادة متعينان فربما انبعث التعين الوهمي فتنبعث القوة المحركة الى الحركات الجزئية
فيصير هي مرادة لاجل المراد الاول قد هذا استشهاد بكيفية صدور الحركات عن الارادة
الكلية وتاكيد لما ذكره فانا نتصور حصلنا من مقدمات كلية من قولنا ينبغي ان يعد الفاعل
الجميل وفي الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعنا ما قضينا جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي
ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعينان الى بذل هذا الدرهم
فتنبعث القوة المحركة على دونه الى مستحق فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادا لاجل المراد الاول
الذي هو صدور بذل الدرهم عني واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشيء الجزئي يقتضي نسبته
بينه وبين المدرك والنسبة لا يتحقق الا بعد حصول المنتسبين وادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله
للمتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم
الدور والجواب ان ادراك الشيء الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله
في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه لا على
كما يكون حصول الجزئي في الخارج متاخرا لحصوله في الخيال فعند كون في الخيال ايضا سبب الحصول
في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا
لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في المرامي الفلاني وذلك لا ينافي الكلية والا لكان
الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة بكيفية قصدها وهذا الاستمرار يوجب المطلق

الموثر

للموثر في القصد الجزئي هو القصد الكلي وانما تخصيص ذلك الجزئي بسبب تخصيص المحل والوقت
المتحرك والمسافة والزمان تقتضي تشخيص الحركات كما اعترف به والجواب قوله لحاول حركة جسم
معين من حيث هي حركة في المرمى الفلاني يشتمل على تناقض وايضا قوله انما تعقد الحركة
الكلية في موضع ووقت معينين يناقض قوله الحركة تخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة
بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام
كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة اللاحق
كان ايضا محالا لان السابق معدوم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة
للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سبب الحدوث حركة جزئية فتلك
الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى تتصل الارادات في النفس والحركات
في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم يوجد لم
يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة
في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد لا يتعلق بالموجود بل كان في حد اخر
قبله وامتنع ان يحصل في حد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله فاذن ما دام كونه
في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى ارادة
التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريده تفنى تلك الارادة وتجدد غيرها فكل
وصول الى حد سبب الوجود ارادة متجددة ومع ذلك الوصول وجود كل ارادة سبب
لوصول يتاخر عنها فيستمر الارادات والحركات استمرار شيء غير قار بل على سبيل تصرم وتجدد
والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضمامه اليها فهذه احكام
هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة اللاحق فلم لا يجوز ان يكون الحركة
السابقة علة اللاحق به وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان
الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستناد الحركة على وجود الارادة بها

على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون لكل حركة منها توجه سببا به تتم كون الطبيعية علة لوجود الحركة الاخرى فمن ان اثبت هناك نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الفلكية فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصيص هو القابل وبيانه ان الفلك تقتضي بارادته الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم تقبل الا حركة خاصة والمرجح للسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت اليس يصدر عن مبدء العقل الفعال مع انه شيء الى شيء خاص تخصيص قابلة والجواب ما مر وهو ان العلة القارة اذا كان لم يمتنع ان تقتضي الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال لم ليس سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون ان الحي النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا تدرك العقل وان اثبتوا ناطقة تدركه لا تحرك والجواب على مذهب المش يمن ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم والتخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا وباقي اعتراضاته يحتمل بما مر قد وبقيته اما الشيء الذي تشوقه الجرم في حركته الارادية فموعد بيانه بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادي الا لطلب شيء ان يكون الطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالتحقيق واما بالظن واما بالتخيل العبثي فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والساهي والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة وثم تبدل حال مملولة او ازالة وصب فان النائم يتحمل واعضاؤه ايضا قد يطلع بحركة من تخيل لا سيما في حال يكون بين النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالتنفس او في الشيء الذي يصير كالضروري كمن اوجب انه يشاء شيئا فيجعله عادة او بما ترجح للطبيعة او الطلب واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شيء والحفاظ ذلك الشعور والذكر شيء وليس يجب ان يكون وجود التخيل لا بل فقد احد الاولين قد ذكر هنا ان الحركة الفلكية لا يراد لذاتها بل يراد لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مرادا بل انما يراد لشيء

آخر وكان من الواجب ان يتبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن لما كان هذا النمط مقصورا على اثبات المحسوس وانا عليها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد بيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي هنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطلب شيء بين وجوده اولى من عدمه وهو ان العلم به على الاجمال ليتميز به الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليتميز به الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجيء بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور بالمطلوب قد يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة العابث والساهي والنائم فان منكري وجوب استناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحدة منها لئلا يبقى لهم شبهة وهي ان العابث والساهي والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور بها امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه او على عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك على ما اوضحناه النمط الرابع في الوجود وعلله اقول الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس مهياتها ولا جزء من مهياتها انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله تنبيه انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتأتى لك

ان تتامل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هولاء لانك من تستحق ان تخاطب تعلمان ان هذه
المحسوسات قد تقع عليها اسم واحد لا على الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان
فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى لا يخلو من ان يكون بحيث
يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس
وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتاتى ان
يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه
الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملايما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في
تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد بالحقيقة بل من حيث الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة
غير محسوس بل معقول صرف وكذا الحال في كل كلي يريد الشيخ على فساد قول من زعم ان الموجود
هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يذعن لتقوية الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه
ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله ان ما لا يناله الحس
بجوهره ففرض وجوده محال لكسر نقيض لها والجوهر هيهنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا
يجوزون وجود شيء يناله الحس بخاله لا بذاته وقوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته او
بما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذلك لان المحسوس هو ماله مكان او
وضع بذاته وهو الجسم او الجسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا والشيخ نبه
على فساد قولهم بوجود الطباع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي مادية او خاصة بل من حيث هي
هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان
الذي هو في امر زيد او من هو الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص
فانه من حيث هو كذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا ثم انه لو كان
محسوسا لوجب ان يكون الاحساس به مع لواحق معينة كاين ما ووضع ما معينين وحينئذ لا ينتن
مقولا على انسان لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا

هف وان لم يكن محسوسا فهنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان
الانسان من حيث هو واحد بالحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان
من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى
الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه
ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد بالحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي
لا يختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب ظاهرة واعترض بعض المعترضين على هذا البيان
بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج
غير محسوس ويحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي تعرض لها الاشتراك وعدمه
وبين الانسان الماخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني
يوجد في العقل فقط على ما مرت الاشارة اليهما وهم وتنبيه ولعل قائلا منهم يقول
ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير
ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهه ونقول ان الحال في كل عضو مذكور من يد وعين
وحاجب وغير ذلك ومن حيث كلي مما ذكرته او تركته كالحال في الانسان نفسه والوهم
هو ان يقال انكم اشترطتم في الانسان المعقول تجريده من الوضع والكم والانسان لا يعقل
الا وله اعضاء ذوات اقدار وتباينة الاوضاع على ما يحصل منه ويحس به والشيخ لم
يشتغل بايضاح الحال في معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون في وجاهة
المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء او الاجزاء في كونه ذا طبيعة
معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان وتنبيه انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم
والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم يدخل في
الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة
والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ليس كان

خارجة الذهن عن درجة المحسوسات وعلايقها لما نبه على ان كل محسوس شانه ليس بمحسوس ولا
بموهوم ثم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك
الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين المحسوسات الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم
فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان للمحسوسات علايق غير محسوسة ولا موهومة هي
مثل الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصهما مدركة بالوهم وان لم يمكن
مدركة بالحس الظاهر واما طبايعهما فليست بمدركة باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس
والمحسوسات وعلايقها هذه فان ثبت وجود شيء خارج عن هذه المراتب بالذات فهي اولى ان
لا يكون محسوسة ولا موهومة تذنيب كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق
فهو متفق واحد غير مشار اليه كيف به ينال كل حق وجوده الحق ههنا اسم فاعل او المصدر
كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر قد يقال بالاشتراك على معان منها الوجود
في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدايم ومنها حال القول او العقد الذي يدل على حال
الشيء الخارج اذا كان مطابقا للصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر
وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده
من اثبات موجود غير محسوس انما يكون هو اثبات مبدا الوجود غير محسوس
فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها
حق اي حقيقته المجردة عن العوارض الوهمية المشخصة التي اشار عن قابل للاشارة الحسية
صرح بالمقصود وهو ان المبدا الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة حقيقته وثبوته كيف لا يكون
كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذنيبا والفاضل
الشارح طعن انه الحق المبدا الاول لسائر الحقايق قرر ذلك على وجه التمثيل بحكم ان
البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة
ثم تحدث كيف تبرهم مما هو محقق كل حقيقة عن كلم ثبت على كل حقيقة ممكنة

الى

القول في تحقيق الحق

في العلل

الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك ان
تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث
هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده
فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من احدهما
وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية يريد
ان يشير الى العلل وهي اما علل لماهية الشيء او علل لوجوده والاولى تنقسم
الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشيء بالفعل وهو
الصورة والثانية تنقسم الى ما يكون علة بمقارنة الذات او بمباينتها والاول
هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون عليه هو الايجاد نفسه او كونه علة للايجاد
بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع
منها يسمى اجزاء العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل وان كانا جزءين
للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الاخر
بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك واذ تبين ذلك فقول الشيخ الشيء
قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتاه المادية والصورية اشارة الى علل الماهية
وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة
فانكم والمادة والصورة يكونان للاجسام المركبة والسطح ليس بمحل للخط
على الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة لان نهاية المادة لا يكون
صورة فيه وليسا بجنس وفصل للمثلث المادة لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو
عليهما بل هما جزءان له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس
والفصل وقوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الخ اشارة الى علل
الوجود ولما علم الفاعل والغاية لحصول مقصوده منهما بهما ولم يذكر

الموضوع او واسطة قد مر قوله بعد تتعلق بعلة او اشار بعد قوله وتلك هي العاقلية
بقوله او الغائية الى ان الغاية لا تفيد وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعلية
الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول
تنبيه اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس
بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان يريد الفرق
بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض
هيهنا الفرق بين علل يفتقر اليها الشيء في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل
يفتقر اليها في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح للتشبيه
بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر اليها الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي
مقومات مهية كالجنس والفصل وبين سائر العلل الاربع اشارة العلة الموجدة
للشيء الذي له علل مقومة للمهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها في الوجود وهي
علة الجمع بينهما لما ذكر العلل وفرق بين علل المهية وعلل مقومة للمهية علة لبعض تلك العلل العقلية
الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق
علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احدهما بالاخرى واعلم ان
المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم
الاول ينقسم الى ما يوجد بنفسه والاول يحتاج في وجوده الى علة توجده والى موضوع
يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن
له علل المهية والقسم الثاني وهو المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ خص
البحث به بقوله العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للمهية والعلة الموجدة في هذا القسم
يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا فمثال الاول النجار الذي هو علة للصورة السرير
دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر
المفارق

المفارق الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى
التقديرين انما تصير المادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون هي علة للجمع بين
المادة والصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار
بقوله وهي علة الجمع بينهما قوله والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها
لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان
كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها يريد بمهية الغاية
ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات تنقسم الى مبدع والى محدث
على ما سياتي بيانه والغاية في القسم الاول يوجد مفارقة لوجود المعلول بمهيتها ووجودها
معا وفي القسم الثاني يوجد متاخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بمهيتها عليه
والعلة لا يمكن ان يكون متاخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون
علة بل ربما كان معلولا للمعلول بوجه والعلة انما يكون هي مهيتها المتقدمة عليه وهي
يكون ان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون لصيرورة
تلك المهية موجودة فمهية الغاية يكون علة لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه
ولا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات
التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني اعترض الفاضل الشارح
بانهم يثبتون لافعال الطبيعة عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان
يقال تلك الغايات موجودة في اذهانها ولا ان يقال تلك الغايات انها
موجودة في الخارج لان وجودها متوقف على وجود المعلولات فاذن تلك
الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان
يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب ان الطبيعة ما لم تقتض لذاتها بمقتضاها الترتيب
شيئا كالاين مثلا لا يحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء فيكون ذلك الشيء والا

الفرق بين ذات الشيء ووجوده

القول بشعور الطبايع

على وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعورها لها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية
لفعلها اشارة ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل موجود في
الوجود والعلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق
ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل
ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان في الوجود علة
اولى فهي علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة هما علتان لتحصل اي
معلول كان في الوجود تنبيه كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات
الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يجب فان وجب فهو
الحق الاول بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان
يقال ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا اما اشرط بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم
علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقترن بها شرط لا حصول
علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء
الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته
يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والالفاظ ظاهرة قوله فهو الحق
بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم هو القائم بذاتها غير متعلق الوجود بغيره على
الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى اشارة ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا
من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما
اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود من غيره يريد بيان ان الممكن لا
يوجد الا بعلة مغايرة تقريره ان الممكن اما ان يحتاج في ذاته في ان يكون موجوده الى غيره
او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد الشيئين المتساويين من غير مرجح
فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم

الثاني

معنى القيوم

الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة
الترجيح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق
هو القسم الاول تنبيه اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من
احاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجبة ايضا ويجب بغيرها
ولنزد هذا بيانا يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد تقرير
احتياج الممكن الى غيره ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك الممكن
كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور الاحتياج او يتسلسل الى غير
النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد
وسبب آخر يذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المط منه
المط فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة
الى شيء خارج عنها يجب هي به قال الفاضل يمكن ان تقرر البرهان عليه من غير
ذكر تقسيمات ويمكن ان تقرر تقسيمات والشيخ قرر على الوجه الاول في هذا
الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان
الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها من شيء تحتاج اليه جملة تلك الاحاد الممكنة
وكل واحد منها وكل موجود مغاير لها ولاحادها وجب ان يكون خارجا عنها
وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وقال الفاضل
هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان
على السبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع اسناد كل ممكن الى اخر قبله لا الى اول
وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب
فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان
مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه هاهنا اذ كان من عزمه ان يذكره في اول النمط

في اثبات الواجب تعالى

الحس واقول على هذا الكلام مواخذة نفيطة وهي ان استناد الشي الى ما قبله
بالزمان محال لانه استناد الى معدوم فالواجب ان يقال ان هذا البيان موقوف
على بيان امتناع تقارن المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة
لو كان غير باق الان زمانين يكون في احدهما معلولا لما تقدم عليه وفي الثاني
علة لما ياتي عقيبه لكان استناد كل حكم الى ما قبله لا الى الاول ومراد هذا الفاضل
هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور وهو اطلاق الجملة على ما لا يتناهى فلا يصح فلفظ
لا ينبغي ان يلتفت في الابحاث المعنوية الى مثاله شرح كل جملة كل واحد منها
معلول فانها تقتضي علة خارجة عن احادها يريد بيان ان سلسلة الممكنات
على تقدير وجودها محتاجة الى شي خارج عنها على وجه ابسط محصل الدعوى ما خذا
بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد
منها معلولا بالاحتياج الى شي خارج قوله وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا
فيكون واجبة غير ممكنة وكيف يتاتى هذا وانما تجب باحادها هذا الدليل مبني
بالتقسيم الى قسمين احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم الاخر وهو ان تقتضي علة
ينقسم الى ثلثة اقسام لان حقيقة الجملة اما ان يكون كل الاحاد او بعضها او شيا
خارجا عنها فقوله واما ان تقتضي علة هي الاحاد باسرها فيكون معلولة لذاتها
فان تلك العلة والجملة والكل شي واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب
به الجملة بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الاحاد اما ان يراد به الجملة
او يراد به كل واحد والاول باطل الا ان نفس الشي لا يكون علة لها والثاني
باطل لان علة الشي يجب ان يكون مقتضية لوجود كل واحد من الاحاد ليس
بمقتض للجملة واعلم ان حصول الجملة لا يكون على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل
عند اجتماع الاحاد شي غير الاجتماع العدد الحاصل من احادها والثاني ان

ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة

حصول الجملة المركبة على انواع ثلثة

يحصل

يحصل هناك بعد الاجتماع شي اخر هو مبدء الفعل واستعداد ما كالمزاج الحاصل
بعد تركيب الاسطقسات والحاصل في الاول هو شي مع شي فقط وفي الثاني
هو شي لشي مع شي وفي الثالث هو شي من شي مع شي ولما كانت الجملة المذكورة
ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الاحاد والجملة والكل شي واحد قوله واما
ان تقتضي علة هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل
واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان ليس كل
واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الاحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض علة
فالبعض الذي هو علة ولك البعض اولى منه بالعلية قوله واما ان تقتضي علة خارجة عن الاحاد
كلها وهو الباقي ومعناه ظاهر وفي الاقسام المذكورة دليل على صحة هذا القسم الثالث
كل علة جملة هي غير شي من احادها فهي علة اولا للاحاد ثم للجملة والا فلتكن الاحاد غير محتاجة
اليها فالجملة اذ تمت باحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شي ما علة لبعض الاحاد دون
بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق لما اثبت ان كل جملة معلولات يحتاج الى
الى علة خارجة اراد ان يبين ان كل العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة
على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الاحاد وبينها بالخلف بفرض كل
واحد من الاحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها
او بعض الاحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع لكن الاول
الا انه يلزم منه ان لا تكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل لما كان
امتناع كون بعض الاحاد علة للجملة انما تبين بان يقال بعض الاحاد ليس علة لجميع الاحاد
لانه ليس علة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس علة لجميع الاحاد ليس علة للجملة فاورد هذا الفصل
لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراده ذلك لما قيد علة الجملة في صدر الفصل
بكونها غير شي من احادها والاشبه ان يكون مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت

علة الجملة غير الاحاد

جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون علة الفضل لا حادثا افراد الكل قد مر اشارة ا
كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت
وسطا فهي معلولة قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية
سواء كانت متناهية او غير متناهية ان لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة
خارجة عنها قد مر ههنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة كما
واجبة غير ممكنة اشارة كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية
فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها متصل بها لا محالة
طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب
الوجود بذاته لما فرغ من بيان المقدمات التي يحتاج اليها المطلوب ذكر ان كل سلسلة مرتبة من علل
ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فلا يخلو اما ان لا يكون مشتملة على علة غير معلولة او يكون
مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها وهي طرف لها لا محالة
ولا يمكن تلك الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة لا يكون سلسلة تامة بل قطعة
من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على طرف فعلى التقديرين
لا بد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته
وهو المطلوب وههنا قد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور ان كان ظاهرا
الف ولكن على تعدد وجوده يلزم منه المطالب لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها
معلول ولذلك كان البيان المذكور ههنا ولا لم يذكر الشيخ لها اشارة وفي بعض النسخ تنبيه
كل اشياء تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف
به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف به لازما لما يتفق فيه
فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارضا عرض
لما يختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف به عارضا عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير

مثل

منكر هذه قسمة يحتاج اليها في بيان ان واجب الوجود واحد وتقريرها ان الاشياء التي تختلف بالاعيان
كهذا الشخص وذاك الشخص وقد تختلف بالاعيان بل انما بالاعتبار كالعاقل والمعقول
او نحو ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية وقد تتفق
في امر عارض كهذا الجوهر وذلك الثوب في الوجود والمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم مشتمل
لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما يختلف به والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما لا يخلو
اما ان يكون مع امتناع الانفكاك من احد الجانبين او لا يكون والاول هو اللزوم والثاني
هو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود القسم الاول ليس بمنكر
وهذا كالحيوان للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب
الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف
اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا وكان لازما للمقوم الذي
به يكون الاتفاق لو جاز التكثر كان المركب منهما شخصا واحدا لا غير يكون نوعه في
شخصه وذلك وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة الا باعتبار المذكور فيه واما العروض
فلا يخلو اما ان يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجود القسم الاول غير منكر
وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك الثوب عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود
عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المتخلصين بالكلية او
بالعكس ووجود القسم ليس بمنكر وهو كالانسانية الموضوعة لهذا وذاك عند اطلاق
هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي موضوعة لما اختلفا به
من التشخص وما في الكتاب غني عن التطويل اشارة قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا
لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز
ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او
صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود هذه مقدمة

الفرق بين الوجود وسائر الصفات

لمسئلة التوحيد ومثال كون مهية الشئ سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية لزوجية
الاثنين ومثال كون صفة ما هي الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا للتعجب ومثال
كون صفة ما هي الخاصة سببا لصفة هي خاصة اخرى كون التعجب سببا للضاحكية ومثال كون صفة
ما هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيا والفرق
بين الوجود وبين سائر الصفات انما توجد بسبب المهية والمهية توجد بسبب الوجود ولذلك
جاز صدور سائر الصفات من المهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شئ
منها والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا على سبيله ان عقول العقلاء
وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك انه استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات
بالاشتراك اللفظي بل لاجل كثرة استفادتها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شئ واحد في
الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك
ثم لما راى وجود الممكنات عارضا لمهياتها وكان قد حكم ان وجود الواجب مساو
لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا عارض لمهيته غير وجوده تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لمهيته لزم اما كون
الوجود مساويا للوجودات المعلولة وهذا الراي الصحيح القائل بالتشكيك على اشياء مختلفة انما
تقع عليها لا بالاشتراك اللفظي ووقوع العين على معنى ماء بل بمعنى واحد في الجميع لكن لا على السواء
[illegible] على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقدم والتأخر ووقوع المتصل على المقدار
[illegible] على الجسم والمقدار واما وقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم نوعا او عرضا
[illegible] بوجه واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه
الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر وعلى الجوهر والعرض بالاولوية
وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب
والممكن بالوجوه الثلاثة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء [illegible]

[illegible]

شكوك الامام في الوجود والحل لها

فهو ليس مهية ولا جزء مهية لها بل هو امر لازم لها وهما خارج وذلك لان
بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي
لها بالتفصيل تقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض او الحمرة او السواد
بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود يقع بمعنى
على وجود الواجب وعلى وجود الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسامي لها
بالتفصيل لا اقول على مهيات الممكنات بل على وجودات تلك المهيات
اعني انه انما تقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم واذا تقرر هذا انحل
اشكالات هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود تقع على ما تحته بمعنى واحد
كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي لوازمه التي هي وجود الواجب
ووجودات الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد يشترك في لازم واحد
وانما اورد هاهنا شبهة مفصلة واشير الى وجوه الحل لها اقول من شبهه التي
زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب نفس المهية قوله لما ثبت ان
الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض المهية او لا عروضها او لا
يقتضي شيئا منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض
واللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما معا الى سبب منفصل لحصول وجود احدهما
غير عارض ووجود الاخر عارضا والجواب [illegible] واعتبر النور المشترك الواقع
على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار
وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد الحيوة او استعداد تبدل الصورة
النوعية بخلاف سائر الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة
بالمهية وايضا لو كان الوجود متساويا على ما ظنه لكان المحتاج ملزومات الى سبب
يقتضي العروض اما الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحتاج الى وجود

سبب بل يكفي فيه عدم سبب الموجود على ان الحق ما ذكرناه اولا ومنها قوله اتفقت الحكماء

على ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله تعالى وعلى انها تدرك وجوده فكيف يكون الوجود

عندهم اولى التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم الذي عليه يعولون وبه

يصولون قولهم انا نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم

فيها وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والجواب الا نعلم الوجود

ان الحقيقة التي لا تدركه العقول هو وجوده الخاص المخالف لساير الوجودات الموجود الذي

هو المبدأ الاول للكل والوجود الذي يدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود

وساير الوجودات وهو اولي التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم ما هو الا

لوجب ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون

الوجود مدركا لا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى الوجود المطلق المدرك لا الوجود الخاص تعالى ومنها

قوله ولو لم يكن حقيقة الواجب الا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية

وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة الموجود ولا جزء منها لكان علة الممكنات هو الوجود

المساوي لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي

مجرد وجوده الخاص به المخالف لساير الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا

على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على ساير افرادها كما ذكروا في اثبات

هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ديمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب كون

الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان تختلف

مقتضياتها اعني العروض للماهية واللاعروض والجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية

لان الطبيعة النوعية يكون في الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطي والوجود مقول بالتشكيك

كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت

متقدمة بالوجود على الوجود فانه قال لا بد لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرا وحينئذ يكون

الثاني



الثاني في المتصلة المذكورة اعادة للمتقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة

تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون مشروطا بنفسه والمقدم حيث ان

هو التأثير لكن الماهية لا يتصور ان تؤثر الا اذا كانت في الاعيان وحينئذ يكون لها

اعني وجودها مشروطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها هف ثم قال

وكما ان الماهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة من غير تقدم بالوجود

والجواب ان كلامه هذا مبني على تصوره ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان

الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تجرد عن الوجود فان

الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل ان العقل شانه

ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارا لعدمه فاذن اتصاف

الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها

المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها

هو وجودها والحاصل ان الماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن

ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان الماهية

يكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها مؤثرة مع عدم اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به

لم يكن وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون مؤثرة

من حيث هي هي لا من حيث موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع

الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود لا بعد

وهي هي محال فضلا عن ان يكون مؤثرة فان لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي كانت

حالة التأثير عنه فهذا بيان فساد الرأي الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث وان

ادت الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال الكلام في هذا الرجل في

هذه المسئلة التي هي اعظم المسايل الالهية شانا في هذا الكتاب وساير كتبه كان التنبيه على

كونها

الا في العقل لا لانه يمكن التعقل منفكا عن الوجود

اقداره واجبا لئلا يفيد مقالة المتبدين اقتضاء اثره اشاره واجب الوجود مستغن عن الفصل
يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود ما لم يتعين
لم يكن علة لغيره لان الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون
موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون لكونه واجب الوجود او لغيره او لا يكون لذلك بل يكون
لامر غير كونه واجب الوجود واما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك
المتعين وهو المطلوب واليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود
فلا واجب الوجود غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا
لغيره لان معنى واجب الوجود حينئذ لا يخ اما ان يكون لازما لتعينه او عارضا له او معروضا له
او جزءا له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها محال والى هذا القسم الثاني اشار
بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان
القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين
اما ان يكون ماهيته او صفة لماهيته وعلى التقديرين يلزم كون الوجود الواجب لازما لكون
الوجود بسبب ماهيته او بسبب صفة لها اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك
معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة
وذلك محال واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة
او معلولا مساويا للازم او لجزء منه او كانا معلولي علة وعلى تقدير كون الوجود الواجب
لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة له والا فعاد القسم الاول وعلى التقديرين الاخرين
يكون معلولا وهو ح ثم انه بين ان القسم الثاني وهو ان يكون الوجود الواجب عارضا
لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجود للتعين يقتضي الافتقار
الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول ايضا لغيره فازداد تضاعف الافتقار الى الغير وذلك
معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة ثم اشار الى القسم الثالث وهو

ان

ان يكون المتعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله وان كان ما يتعين
به عارضا لذلك وبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود
المتعين معلولا بما جعله متعينا بذلك التعين واليه اشار بقوله فهو معلول ثم اكد
بيان استحالته بمعنى اخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث
هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة خاصة غير عامة
وح لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين ذلك التعين العارض
لها او يكون بسبب تعين اخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصيصها
وهذان قسمان القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض الوجود الواجب من
حيث هو طبيعة خاصة ثم انها تخصصت لا عامة ولا خاصة ثم انها تخصصت بعين
ذلك التعين المعلول وهو محال لانه يقتضي ان يكون الوجود المتخصص معلولا لعلة
ذلك التعين واليه اشار بقوله فان كان ذلك وما يتعين به مرتبة واحدا فعلة
العلة المخصصة بالذات يجب وجوده وهذا محال ولفظ ذلك اشارة الى ما يتعين
به المذكور قبله وتقدير الكلام هكذا فان كان ما تعين به الوجود الواجب وما تعين به
طبيعته المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اي علة التعين المذكور علة لخصوصية
الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب
من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين اخر سابق وهو محال لان الكلام
في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور والى ذلك اشار بقوله وان
كان عروضه بعد تعين اول سابق في ذلك وتبقى الاقسام الاربعة بعينه واحد
وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو
ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود واحدا معلولا للغير واليه اشار بقوله
وباقي الاقسام محال ولما تبين استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبين استحالة القسم الثاني

المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود
واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك
بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا منهما وهو كون التعين عارضا له واورد قوله لانه
كان واجب الوجود لازما للتعين هكذا وان كان واجب الوجود لازما للتعين وجعل ذلك
الى قوله او معه وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما للتعين وقوله وان
كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع الاقسام فهو كونه عارضا للتعين قال وعندنا
هذا تم في الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان
ما تعين به عارضا لذلك الى قوله وكل منافي ذلك تكرار القسم الثاني مع مزيد بيان
لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام محال ولا اشتباه في ان
ما ذكرناه اشد انطباقا بكلامه واشد ملائمة بالصواب والفاضل الشارح ذكر ان هذه الحجة مبنية
على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض
ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا لا يصح ذلك فيسقط اصل الدليل ثم اطنب في الكلام في
الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عديدة وابطال استدلالات اوردها على اثباتها
كذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت
والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ههنا ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم في الوجود
بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال سلبي واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة
لا يمكن ان يتكثر مفهومها من حيث هي واحدة بل يحتاج اذا تكثرت ان يتكثر بانضمام
اليها وسيجيء بيان كيفية تكثرها في الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية
لاشتركت في كونها تعينات واختلفت بعد ذلك فيعرض ليس بشيء لان تعينات الاشخاص
من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك في شيء ومن حيث تشترك في شيء فليست تعينات
وقوله انضمام التعين الى الطبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشيء

لان

لان الطبائع تتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها
كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة تصلح لان تكون عامة عقلية ولان يكون
خاصة شخصية لكنها بانضمام معنى العموم اليها تصير عامة كذلك بانضمام التعينات
اليها تصير اشخاصا ولا تحتاج الى تعين اخر ولو كان التعين في الوجود امرا سلبيا لكان
عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان لشيء عدميا وامثال هذه الابحاث
تصلح لان تصير فصولا فضلا عن ان تكون عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور
وامثالها يستدعي طولا لا يليق ان يورد في اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو اما
قوله الواجب يساوي الممكنات في الوجود ويباينها بالتعين فيتركب ماهيته ليس
بشيء لان الوجود الغير العارض لماهيته يغاير الوجود العارض للماهيات بالذات والذي
لا يلزم من تقييد الوجود به تركيبه الا في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة نوعية تصير
بتعينات زائدة عليه كما ظنه فائدة اعلم ان هذه الاشياء التي لها ماهية نوعية واحدة
فانما تختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل
وهي المادة لم تتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا
يكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فتتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا
بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وفيما يجري مجراه
قد تبين ما ذكره في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها ماهية نوع واحد
اذا لم يكن تعينها لازما لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بسبب علل مغايرة لها
واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتاثير تلك العلل لم يتعين ذلك
الشخص والقوة القابلة لتاثير العلل انما تكون للمادة او بسببها فاذن ما لم يكن
تلك الطبيعة مادية لم تتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها لازما لنوعيتها كان
من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا فلم تتعدد بالاشخاص واذا حصلت هذه

الفايدة الكلية مما ذكره بالوقوف عليها وافاد الفاضل الشارح ان هذه الفايدة
تشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا لاشخاص وبيانه
ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعدد اذا كان عارضا للمعنى المشترك
افتقر التشخص المتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذا
تبين بهما ان النوع المتكثر التعين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى
ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج ان واجب الوجود ليس نوعا مشتركا فيه
اشخاص واما اعتراضه ان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت متكثرة لكانت
المحال المتكثرة محتاجة الى محال اخرى وتسلسل فالجواب عنه ان الشيء الذي لا يكون بذاته
قابل التكثر يحتاج في ان يتكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته اعني المادة ولا يحتاج في ان
يتكثر الى قابل اخر انما يحتاج الى فاعل لكثرة فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل
اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات الجنس انما يتكثر بفصول لها بل هو خاص بمتماثلات
نوعية محصلة شانها ان يوجد في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود
كذلك فقد سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب
والممكن من غير مادة تنبيه قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته
وان واجب الوجود لا يقال على كثرة تنبيه هذه نتيجة ما مضى وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ان
التعين ليس زايدا على ذاته فان التعين انما يكون زايدا عند كون الذات مقولا على
كثير اشارة لو التام ذات الواجب الوجود من شيئين او اشياء تجمع لوجب بها وكان
الواحد منها ... في المعنى ولا في الكم تنبيه نفى التركيب والانقسام عن واجب الوجود على
وجه كلي وسيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء متقدمة
المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن اجزاء ليس تتقدم المركب كخشبة السرير ...
او بمعية فيحصل المركب مع الحركة كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء الاخير متقدما

على

على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى اجزائه المتشابهة
وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كا
للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون
ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس كل واحد منها
بواجب هو به فان الجزء ليس هو الكل وتقريره في الكتاب ان ذات واجب الوجود
لو التام من شيئين او اشياء ليس كل واحد منها واجب الوجود ثم حصل منهما واجب
الوجود كالبدن المركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا ماهية او عرض لها
الوجوب اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود كالاثنين
المتصف بالوحدة الصاير بذلك واحدا لكان الواجب من اجزائه بعض الماهية المذكورة
او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل الوجود متقوما له ... خلف
فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء
متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدم احد
جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم وذلك
قال الشيخ رحمه الله لكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدما اقول الهيولى في
الكاينات الفاسدات قد يتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات ومحل ذلك الجزء
على ما هو كالصورة اولى وقال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار
الى اجزائها لكنها واجب الوجود للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان يكون
اجزاؤها واجبة اجبنا بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا
لما مر والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب قال وظهر من ذلك ان
هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ واقول المطلوب بهما كون
المركب ممكنا في نفسه وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد والقول بانه مبني عليه لا يخلو عن تعسف

وجوه الانقسام

ما ورد لك ظاهر. اشارة كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود
غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقي ان يكون عرضيا
الداخل في مفهوم ذات الشيء اما جزء ماهيته كالحساس الى الحيوان واما تمام ماهيته كالحيوان
الى اشخاصها على ما اعتبره اهل المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء
فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض له خارج وكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون
جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا
لذاته على ما بان في قوله الوجود لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره والمقصود
ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في
العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات والذي ليس بجزء فهو عين لذاته
وهو المراد من قولهم ماهيته هي انيته. اشارة تنبيه كل ما يتعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به
لا بذاته الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به يعم الذي يتعلق وجوده
به فقط وهو معلوله الاعم كالاسه الثانية والذي يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر
الاعراض الجسمانية والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن لا يصدق
عليه ان يقال يجب به لانه لا ينافي قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان الاعراض
الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها قوله كل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية والقسمة
المعنوية الى هيولى وصورة المقصود بيان ان كل ممكن وكبرى القياس قوله واجب
الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم فيما سبق قوله وايضا لكل جسم محسوس فيستجد جسما او
نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته وهذا برهان آخر على ان كل جسم ممكن وبيانه
ان كل جسم يستجد جسما او من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان
فلكيا نوعه منحصر في شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا على ما هو
الاشارة اليه فيستجد لكل جسم على الاطلاق جسما من نوعه بمعنى فقط الاول قوله الا

باعتبار

باعتبار جسميته بالمعنى المنفي في قوله او غير نوعه وتقرير الكلام ان كل جسم يستجد جسما
او من نوعه لا باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي ان كل
ما كان له من نوعه فهو معلول قوله فكل جسم محسوس وكل ما يتعلق به معلول وهي الحاصل من العقل
وبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا ما يتعلق به. اشارة واجب الوجود لا يشارك شيئا
من الاشياء في ماهيته وذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود
فليس بماهية وذلك الشيء ولا جزء من ماهيته اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها
بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج
اذن الى ان ينفصل عنه بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس لها
جنس وفصل. يريد نفي التركيب بحسب الماهية عن الواجب فبين اولا انه لا يشارك
شيئا في ماهيته ما سواه ليس بالوجود بل انما يقتضي امكان الوجود فقط وحصول الوجود
الواجب ثم احترز عن ان يعص حكمه هذا بالوجود فيقال ان الواجب من حيث هو
يشارك الوجود الممكن في الوجود فقال واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء ماهيته اي هو
طار على الاشياء التي لها ماهية عن الوجود وذلك لان وجود الاشياء وهو كونها في
الخارج فهو امر عارض لها من حيث هي معقولة على وجه ما فاذن واجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء
بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي
يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر
اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك منحلة بما مر ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال
بجوابها وقوله ان الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء انفصال وجود الواجب عن غير
الوجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود
بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ الاعلى

الا تعتبر ذات عن الواجب والشئ لا يصير باعتبار عدم شئ له مركبا والصا الشئ المتحقق
في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شئ غير ذاته انما يحتاج الى ذلك
في انفصاله او شمله قوله فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس وفصل قال الفاضل هذا مبني
على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه
ان المقصود ههنا انما كان نفي التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود فنفي الحد التعقيبي لذلك
عنه ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب انك نقلت عن الشيخ انه قال في
الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول
وبعض البسايط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتميز بها
لا تقصر عن التعريف الحدود فهذا ما ذكرته في المنطق ولم تزد عليه شيئا وواجب الوجود ليس
بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته
بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا يوصف له تقوم مقام الحد وهم وتنبيه ربما ظن
ان معنى الموجود لا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه الجوهر علم الاول وعمومه
عموم الجنس فيقع تحت جنس الجواهر وهذا خطأ فان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم
للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه
جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفيته وكذلك الوجود بل معنى يحمل على الجوهر
كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس هو انه ماهية وحقيقة انما تكون
وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي
هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلة فكيف الذي يركب منه ومن معنى زائد والذي
يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس له ماهية يلزمها
هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الوجود بالفعل مقولا على المقولات
المشهورة كالجنس لم يعتبر باضافته معنى سلبي اليه جنسا لشئ فان الوجود لما لم يكن من مقومات الماهية

بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في موضوع جزءا من المقوم فيصير مقوما والانضمام باضافة المعنى
الايجابي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع هذا سؤال يرد على قوله الواجب
لا جنس له وجواب عنه التنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة اشارة
الضد يقال الجمهور على مساوي القوة ممانع وكل ما سوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوي
المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص لمشارك في الموضوع معاقب
محاجم اذا كان في غاية البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشئ فضلا عن الموضوع فالاول
لا ضد له بوجه وهو غني عن الشرح تنبيه الاول لا مثل له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له
ولا اشارة الا بصريح العرفان العقلي اقول يعني المثل والنظير والباقي ظاهر اشارة الاول معقول الذات
قائمها فهو قيوم بري عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم
ان هذا حكمه فهو عاقل لذاته يريد اثبات العلم لواجب الوجود فقال الاول معقول الذات لانه غير
مادي قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد فسر القيوم بقوله بري عن العلائق اي جميع
انحاء التعلق بالغير وعن العهد اي عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجري مجرى ذلك
يقال في الامر عهدة اي لم يحكم بعد وفي عقل فلان عهدة اي ضعف وعهدته على فلان اي ما ادرك فيه
من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اي الهيولى الاولى وما بعدها من المواد الوجودية وعن المواد
العقلية كالماهيات وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة عن المشخصات والعوارض التي تصير
المعقول بها محسوسا او مخيلا او موهوما والباقي ظاهر وقد احاله على ما بين في النمط الثالث
تنبيه تامل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصمات الى تامل
لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب
اوثق واشرف اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك
على سائر ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم اياتنا في الافاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على

كل شي شهيد اي انه لكل شي محيط اقول ان هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه والمتكلمون

يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته

واحدة واحدة والحكما الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات

لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدا اول واما

الالهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر

فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا

بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانها اوثق واشرف وذلك لان

اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال

بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما تبين في

علم البرهان ثم جعل الترتيبين المذكورين في قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى

يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شي شهيد اعني مرتبة الاستدلال بايات

الافاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شي بازا الطريقين وحكم بان

طريقة قوم اصدق الوجهين وسماهم الصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق النمط الخامس

في الصنع والابداع يريد بالصنع ايجاد شي مسبوق بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا

النمط وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شي غير مسبوق بالعدم على ما سيبينه فيما بعد وهم وتنبيه قد

يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشي الذي يسمونه مفعولا بالشي الذي يسمونه فاعلا هو من جهة

المعنى الذي يسميه العامة للمفعول مفعولا وللفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل

وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشي من شي اخر وجود بعد ما لم يكن

وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى

المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان

يقول لو جاز على الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى الباري

الى

طريق المتكلمين

طريق الطبيعيين

طريق الالهيين

اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة

النمط الخامس

الى ان اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد حصل

له الوجود من العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود من العدم حتى يحتاج الى الفاعل

وقالوا لو كان مفتقرا الى الباري من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى

موجد موجود والباري تعالى وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في ذلك وكيفية

وفيما يجب ان يعتقد في هذا الجمهور يظنون ان احتياج الشي المفعول الى فاعله انما

هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد

عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا احدث فقد استغنى عنه حتى

ان فني الفاعل بقي المفعول موجودا وانما حمل اهل التميز منهم على ذلك شيئان احدهما

مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والثاني الاستدلال وقد ذكر

منه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو محال

الثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه في وجوده

واذن لكان الفاعل ايضا كذلك ويتسلسل فقوله انه قد يسبق الى الاوهام العامية

الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير الرسم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد

يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة

الى نظر اهل التميز منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما

قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك

انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى الاعراض

غير باقية يحدثها الفاعل فيه كالكون المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من سائر الاعراض

عند من لا يثبته فهولا وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا

الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده فاذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث

واما من عداهم فهم القائلون بذلك وقوله لان العالم عندهم انما يحتاج الى الباري الى قوله

حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استدلالهم المذكور وقوله وقالوا لو كان نحتاج الى الباري
من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثاني بشبهة تحت علينا
ان نحلل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منها دخوله
من العرض دخول عرضي لما ذكر الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة
انه مفعول او مصنوع او موجد ارادوا ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود
بعد العدم بسبب شيء الى اجزائه البسيطة وينظر فيه اجميع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبرة
به فقط والباقي مقارن لذلك البعض والغرض تعيين المعنى المتعلق بالفاعل وقوله واقول واما استعمال
لفظ المحدث مثل قوله موجود بعد العدم بسبب شيء للمحدث قوله فمفعول اذا كان شيء من الاشياء
معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا نقول له مفعول ولا نبالي الان كان
احدهما محمولا عليه الاخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان يراد فيقال هو موجود بعد العدم
بسبب في ذلك الشيء يتحرك من الشيء ومباشرة وبالة وبقصد اختياري او غيره او بالطبع او بتولد
او غير ذلك او شيء من مقابلات هذه قلنا المتقدمان الى ذلك على ان الحق ان هذه
امور زائدة على كون الشيء مفعولا والدليل عليه ويكون بسببه فانا نقول انه فاعل والدليل
على هذه المسائل انه لو قال قائل فعل بالة او بحركة او بقصد او بالطبع لم يكن او رده مشتملا على
كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا في المفهوم اما النقض مثلا لو كان مفهوم الفعل يمتنع عن ان
يكون بالطبع واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار
كان كانه قال انسان حيوان معناه انا نوهم هاهنا من معنى المحدث بالمفعول سواء كان
احدهما محمولا على الاخر مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم
حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون مفعول محدث اولا ينعكس
ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص
من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا للمفعول وان اراد

الى الزيادات

الى الزيادات فذكر اولا التحرك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل وقد
لا يكون ثم المباشرة والالة والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالالة من وجه وهو ما
ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة في
الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد
الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما
متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان ان المفعول لو كان مثلا
مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان
المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث
المطلق والحكماء يطلقونه على معنى نوع الاحداث والابداع واستعمله الشيخ بهما على انه
مساو للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله معنى المحدث على انه
مساو للفاعل وانه رجع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وان كان
هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل واستدل
عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان بانضمام معان ذلك
البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض او كان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا
للتكرار والوجود يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوي
والمتكلمون يتبرمون كون احدهما تكريرا وكون الثاني تناقضا ويمرحون
بل معنى الزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار
فاعلا للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى اللغة
واذا كان الامر كذلك صح ما قلنا اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك
لم تقتصر الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف دلالتها في اللغة
بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك منها ولما كان الفعل منها كانه اول

على ذلك المعنى مجرد او الايجاد والصنع كانهما اشتمل لاعتبار شيء او فرض الفعل بارادة
ذلك المعنى ونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل
اللغة ان الله فاعل يطابق مواهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل
بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح على
تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل قوله قول هذا الفاضل ان التحقيق معهم من جهة اللغة
لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل للاحراق ولا للماء فاعل للبرودة فليس لشيء
والدليل عليه ما جاري كلامهم توقوا اول البرد وتلقوا اخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل
باشجاركم وقول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا • فعولان بالالباب ما تفعل الخمر •
وامثال ذلك فانها اكثر من ان تحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد
الخمر فاللازم من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان
دعوى المجاز يقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض على
اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء ما فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه قوله واذا كان
مفهوم الفعل هذا وكان بعض مفهوم الفعل فليس نظرا ذلك في غرضنا في مفهوم الفعل
وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود ومحمول عليه فاما
العدم فلن يتعلق الوجود بفاعل وجود المفعول واما كون هذا العدم موصوفا بانه بعد العدم
فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود ومثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون
الا بعد العدم معنى ان يكون معلوما حيث هو هذا الوجود واما وجوده ما يجب ان يسبق وجوده
العدم لما ذكرنا انه اصطلح ههنا على ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم سواء
كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون
فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده ثم شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلاثة اشياء
وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء

وان

وان يكون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود
فان كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف بحسب ماهياتها لذواتها لا لشيء اخر
فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود العام
لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود الشيء الذي ليس بواجب واما وجود شيء مسبوق
بالعدم والاول اعم من الثاني وسيبين في الفصل الثاني لهذا الفصل ان المتعلق
بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا ليس عن
الشيء المحتاج الى الفاعل او التعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما الا
ان حمله على الاول اولى ثم قال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو
الحدوث وهو باطل لان الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متاخرة
عنه وهو المتاخر عن الاحتياج الى الفاعل المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث
علة للاحتياج لتاخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فايدة افادها لكنها غير متعلق
بالمتن لتكمله واشاره فالاولى ان يفسر انه لان الامرين يتعلق ويقول ان مفهوم كونه غير
واجب الوجود بذاته بل بغيره ولا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود
بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود
بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمنع شيء من خارج واما
مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد فهو مفهوم اخص من المفهوم الاول والمفهومان
جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان معنيان احدهما اعم من الاخر ويحمل على معنيهما
معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته واولا وللاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص
الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوق العدم محتاجا الى وجوده
بغيره ويمكن له من حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الحاجة الامكان
ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كان

دايما وكذلك لو كان لكونه مسبوقا بالعدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم
فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل بل يتبين ان الوجود المتعلق بالغير
المذكور في الفصل المتقدم انما هو لكونه ممكنا لذاته واجبا بغيره يتعلق بالغير لا لكونه محدثا
مسبوقا بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول
من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن
ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دايما والى المسبوق بالعدم وهو
الواجب بغيره وقتا ما فان الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث المفهوم الا
ان يمتنع شيء من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم
وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى القياس وكبراه ان كل معنيين
احدهما اعم من الاخر ويحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات
وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم
من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا بغير الاخص ولما
ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق
بالعدم ثانيا وبسببه فليس سبب الوجوب بالغير ثم انه لما كان التعلق ليس للمسبوق بالعدم
لكونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون من حد نفسه واجبا بالغير لكان واجبا
لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير واذ ثبت هذا ثبت ان التعلق يكون للمسبوق
بالعدم دايما لا في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان التعلق للمعلول كان
دايما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ما ظنوه كون المعلول مسبوقا بالعدم
على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دايما لان هذه الصفة حاصلة للمعلول المسبوق بالعدم في
جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن
فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا احتياج

الم

الفاعل

اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك انه طلب في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل
هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة
الحاجة هي الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى موثر ام لا وهذا هو محل الخلاف
ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم يصح
ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب ثم قال اما قوله
لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان
نفس الخلاف وهو ان المفعول في ان اي شيء يتعلق فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده
سواء كان التعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون
وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل وكان من الواجب
ان يحقق الحق في ذلك فحقق في ذلك الفصل السابق انه يتعلق به في وجوده ثم انه
احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا
بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود في
وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما
ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان هذا الواجب بالغير سواء كان دايما او غير
دايم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا هو مطلوب الشيخ اما البحث عن علة
الحاجة انها الامكان ام هو الحدوث فليس بمقصود في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان
هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن الشيخ بها مضايقا كما
صرح به في اول الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل
لم يكن بنافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ واما قوله انه بين ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام
لا فليس بشيء ايضا لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب
بالغير فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه

منها ثم قال والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون
العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا
الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا
على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على ان كون
الشيء ازليا ينافي افتقاره الى الفاعل المختار ولا ينافي الافتقار الى العلة الموجبة واذا كان
الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة اقول هذا اصلاح من غير تراضي الخصمين
وذلك ان المتكلمين باسرهم صرحوا في كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا
من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار لانه لو كان
لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم انما بنوا حدوث العالم على
القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس
متفقا عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة يقولون بذلك ومن كبار اصحاب
هذا الفاضل الشارح اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدأ الاول قدماء ثمانية سموها صفات
المبدأ الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته ثمانية وبين ان يجعلوها معلولات للذات
واجبة بها عليها وهذا شيء لم يجترؤوا على التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى
فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما
الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى
ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل
الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعلا
ازليا اسندوه الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية ولما كان
المبدأ الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو معلوله ازليا وذلك
في علومهم الالهية ولم يذهبوا القوم الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى انه قادر



ايضا

لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية
المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية على ما سيجيء بيانه قال تنبيه الحادث بعد ما لم يكن
له قبل لم يكن فيه فليس كقبلية الواحد التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في
حصول الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد ومثل هذا ففيه تجدد وبعدية بعد
قبلية باطلة وليس تلك القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل
فقد يكون قبل ومع وبعد فهو شيء اخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد
علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتالف من غير منقسمات
يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير
اعني الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم
يكن يكون بعديته هذه مضافة الى قبلية قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد لا كالقبلية الواحدة
على الاثنين وامثالها التي يوجد القبل والبعد منهما معا بل قبل يزول قبليته عند تجدد
البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون
بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء اخر يتجدد ويتصرم
فهو غير قار الذات وهو متصل في ذاته اذ من الجائز ان نفرض متحركا يقطع مسافة ويكون
حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون
بين ابتداء الحركة قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة
فظهر ان هذه القبليات والبعديات تتصل كاتصال المسافة والحركة وقد تبين في النمط
الاول ان مثل هذا المتصل لا يتالف من اجزاء لا تتجزا فاذن ثبت ان كل حادث
مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب فهذا ما
في الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والشيخ قد نبه في هذا الفصل وسيشير
في الفصل الذي يليه الى ماهيته ولذلك رسم احد الفصلين بالتنبيه والاخر بالاشارة

وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وانما اوردناها لاحتياجه اليها وكونها غير مذكوره
فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث لوجود
القبلية والبعدية الخاصتين به فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يجتمعان
معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء اخر وقبليته بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان
هو قبل زمان ذلك الاخر فالقبلية والبعدية للشيئين للزمان واما الزمان فليس بسبب شيء
بل لذاته المتصرمة المتجددة فصار لحوقهما للمعنيين بهما لا لشيء اخر فاذن ثبوت هذين
المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح توقف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن
الا مع تصور الزمان وتمييزهما عن سائر اقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا يجتمعان
معا الذي ليس تمييز محقق لان المع يجري مجرى اجزاء معانيهما المتحصلة لكن لما كان الزمان موجودا لا يتم
لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافيتان لا يوجدان الا في العقول
لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف يوجد الاضافتان
اللاحقتان بهما لكن ثبوتهما في العقل الذي يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشيء
ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان تقارنه واذا تقررت هذه المقدمات
فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت
القبلية الواحدة قبل موجود والثانية قبلية اخرى وتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في
الخارج لكنه الذي يلحقه لذاته ويلحق ما سواه مما يقع بسببه في العقل اما نفس القبلية فليس هي
من موجودات المختصة بزمان دون زمان لانهما امر اعتباري يصح تعقله في جميع الازمنة ولم احد
من حيث في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق قبلية اخرى بعقد الذهن ولا
يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني ويندفع ايضا اعتراضه بانهما اضافتان
فيجب ان يوجدا معا وقد قيل انهما لا يوجدان معا اصلا وذلك لانهما اضافتان عقليتان
يجب ان يوجد موصوفاهما في العقل ولا يجب ان يوجدا في الخارج معا ويندفع ايضا اعتراضه بان

العدم

العدم لو اتصفت بالقبلية الوجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم
المقيد بشيء ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث
هو معقول ثم اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق
المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان اخر
قال والفرق بان الزمان متقض لذاته فلذلك استحقت القبلية والبعدية العارضتان له
زمان اخر ولم يستحق القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه وليس بمخلص لوجهين الاول
ان اجزاء الزمان لما كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم دون البعض
الاخر وان لم يكن كان انفصال جزء عن الاخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل بذاته بل مركب
من انات الثاني لو وجد قبلية وبعدية لا يوجدان معا في غير الزمان من غير زمان يعارضها
يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يقارنهما قال وايضا ان قبل في الفوق
ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء اخر ولا يمكن
مع القول بحادث هو اول الحوادث لانه ينافي الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث
اجيب بان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس هو انه لم يوجد معه لان اليوم لو وجد
امس مع انه وان سلمنا ان معناه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة
لهما مغايرة لذاتيهما فكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس
وحينئذ يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم
لم يوجد حين كان امس فلفظ كان مشعرة بمضي زمان وذلك يقتضي العود الى كون للزمان
زمان اخر والجواب ان الزمان ليس له هوية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال
لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر قبل التجزية ثم اذا فرض
له اجزاء فالتقدم والتاخر ليسا عارضين يعرضان للاجزاء وفرض الاجزاء يستلزمهما
ومتاخرا في تصوره عدم الاستواء الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر موجود

لعدم الاستقرار لا لشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذي تمسك به وأما ما احتج به عن عدم الاستقرار
يقارنهما عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فإنما يصير متقدما ومتأخرا بسبب عروضهما له وهذا هو الفرق
بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فإنا إذا قلنا اليوم وأمس لم يحتج
إلى أن نقول اليوم متأخر عن أمس لأن معنى أمس ومفهومه مشتمل على معنى هذا التأخر وأما إذا قلنا العدم
والوجود احتجنا إلى اقتران معنى التقدم بأحدهما حتى يصير متقدما وأما المعية فهي في الزمان أي كون
غير المعية الزمانية أعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لأن الأولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان
إلى الزمان هي في ذلك الشيء والأخرى تقتضي نسبتين لشيئين فيه كان في مفهوم الزمان واحد بالعدد هو
زمان ما ولذلك لا تحتاج في الأولى إلى زمان مغاير للموصوفين بالمعية وتحتاج في الثانية إليه إشارة
ولأن التجدد لا يمكن إلا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن إلا للذي قوة تغير حال أي للموضوع فهذا
الاتصال إذن متعلق بحركة ومتحرك أعني متغير لا سيما ما يمكن فيه أن يتصل ولا ينقطع
وهي الوضعية الدورية فهذا الاتصال يحتمل التقدير فإن قبلا قد يكون أبعد وقبلا قد يكون أقرب
فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر
اللذين لا يجتمعان معا زيد بيان ماهية الزمان وتقريره أن التجدد والتصرم اللذين يعرضان للشيء
على وجوه هما في الفصل المتقدم لا يمكن أن يوجدا إلا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن إلا لمن يكون
يصح منه التغير وهو الموضوع لأن التغير عرض والعرض لا يوجد إلا في موضوع فهذا الاتصال
إذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم كل التغير فيه وشمل هذا التغير الرابع لا دفعة
يسيرا وكثيرا فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل الثاني يدل
على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان لا أول له فهو حادث إذن هو مسبوق
بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا إلى أول والحركات المستقيمة لا يمكن
أن تتصل لا إلى أول لوجوب تناهي الامتدادات كما سيأتي في النمط السادس فإذن الزمان
يتعلق بحركة يمكن أن تتصل ولا تنقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كالمسافة

نقصت

بيانه

بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير أعني الحركة وهذه ما بينه وعند
تشبيهها من جسمية تقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة
بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان وذلك لأن للحركة كمية من جهة المسافة فإن
الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه وللمسافة أجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا
يوجد المتقدم والمتأخر مجتمعين في الوجود والحركة بحسب أجزاء المسافة يصير بعضها متقدما وبعضها
متأخرا بإزاء تقدم المسافة وتأخرها إلا أن المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان كما في
المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم
والتأخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال في الشفاء بهذه العبارة
وأنت تعلم أن الحركة يلحقها أن تنقسم إلى متقدم ومتأخر وإنما يوجد فيها المتقدم ما يكون
منها في المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون منها في المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك
أن المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة معا فيكون
للمتقدم والمتأخر في الحركة خاصية يلحقها من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان
معدودين بالحركة فإن الحركة تعد بهما يعده للمتقدم والمتأخر فيكون للحركة لها عدد من حيث
لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار أيضا بإزاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد
أو المقدار فالزمان عدد الحركة إذا انفصلت إلى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل بالمسافة
وإلا لكان البيان تحديدا بالدور وهذه عبارته وغرضه بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء
والغرض من إيراده هذه النكتة الأخيرة إشارة تنبيه كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود
كان إمكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه وإلا لكان إذا قيل في المحال
إنه غير مقدور عليه لأنه غير ممكن في نفسه فقد قيل إنه غير مقدور عليه لأنه غير مقدور عليه وأيضا
في نفسه لأنه غير ممكن في نفسه فبين إذن هذا الإمكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس
شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو إضافي فيفتقر إلى موضوع فالحادث يتقدمه

بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان
لأن الحركة تقصد

قوة وجوده لابد من موضوع او مادة. اقول يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة
وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود او ممكن الوجود والاول
محال والثاني حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة
القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون
غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر
له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير
لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون للشيء بالقياس
الى وجوده كما يقال البياض ممكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم
يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضافي والامور
الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث متقدم بامكان
وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك من ذلك الحادث فيه فهو
قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس
الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير الكلام
واعلم ان كل فهو بالقياس الى وجوده والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض او بالذات
كوجود البياض فالامكان بالقياس الى وجوده بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس
الى وجوده شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون
ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة
بالفعل وظاهر ان هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها او هو محلها واما الامكان
بالقياس الى الوجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده ولا شك ان لا يكون ذلك
الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون
وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون

موضوعه

موضوعه حامل وجود ذلك الشيء واما الذي لا يكون كذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء
من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون حادثا لانه لو كان حادثا لكان
مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة
له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الشيء
والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو جوهر ذلك الجوهر واذ لم يكن جوهره فهو عارض له
وقد فرض غير عارض لشيء هف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون حادثا فهو ان كان
موجودا كان دائم الوجود ولئن لم يكن موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن ممتنع الوجود
وقد ظهر بذلك ان الاشياء الحادثة اما اعراض او صور او مركبات او نفوس تتعلق بما هو
المراد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها وبعد عدمها بالقوة
فيقال هذه الوجودات مرادا بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب ويزول عنها مع وكون
الوجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الوجودات
الممكنة في انفسها فهي امر لازم لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجودها
وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف
بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة متحللة موجودات
العالم باسرها وهذه الاختلافات في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضوع ليزول
الاشكالات التي يرد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشيء قبل وجوده نفي صرف
فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف حينئذ بانه مقدور للقادر وذلك
يقتضي تميزه ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها معدومة فاختلط
يقتضي عدم التميز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا
لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا لغيره والثاني محال لانه يلزم من ذلك
ان يكون للامكان امكان آخر فجوابه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي من حيث

امكان

تعقله بالشيء الخارجي ليس بموجود متعقل نحو ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه من حيث كونه عاما
بالعقل موجود في الخارج وله امكان او يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما في العدم
لا يقال وجود شيء في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها
صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا يوصف العقل على انها صورة لشيء
في الخارج بل على انها احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج حيث
هي احكام بل يكون موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا قائما
لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان الشيء
لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون
ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو كائن
اليه فبالاعتبار الاول يكون كونه في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كالمضاف الى المضاف اليه
ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيء الا في غيره لم يمتنع ان تقوم بمكانه الصفة بذلك الغير واما قوله انما كان
الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود
ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين
ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل ولا يجب من حيث ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث تعلقه بموضوعه
الذاتي في العقل امر موجود في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما في التقدم بعينه
واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة والهيولى
فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه بما مر من الفرق بين الامكان الذي تعلقها عنه
في الخارج وبين امكان مثل هذه الاشياء وصفه لماهيتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل وهي
من حيث ثبوتها في العقل موصوفة والامكان بهذا الاعتبار يكون في موضوع وهو الماهية صفة
لوجودها ولها بهذا الاعتبار كالاضافة للمضاف اليه واما قوله لو حصل الشيء لا يحدث الا اذا صار
وجوده اولى والا صيرورة اولى لا لا اذا كان له مادة فلان المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية

وحصلت

وحصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث ويتسلسل العلل دفعة
ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها او على عدمها والاول
يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما يقتضي بعدها واما الكبرى
فلما مر فالجواب عنه ان الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية والكبرى
مع تحقق وجوبه غير متأخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق ان تم استعداد مادته او موضوعه
لقبوله وذلك لاستتمام شرائطه المستمرة بالحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الاول
على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه بحث الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية
والمكانية وانما يحتاج الان من الجملة الى ما يكون بحسب استحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكون معه والرابع
ما يريد اثبات الحدوث للممكنات ولما كان تحقق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقق التأخر الذاتي
لان الحدوث وهو كون الشيء مسبوقا بالعدم لا وجوده ينقسم الى زماني لانه متأخر والبهما
الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان ما في الشيء عن غيره يقال
بحسب معان على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع الذي يكون
التأخر المكاني مشتقا منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران
يشتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى
في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج هو المتأخر والذي يستغني عنه المحتاج اليه
ثم لا يخلو اما ان يكون للمحتاج اليه مع ذلك مدخل في وجوده وتفيد وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج
باعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني
متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية
لا ينفك عن المتقدم بالعلية والزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع
المعلول يكون ثابتا ومعلولا لارتفاع العلة دون العكس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في
الوجود دون العكس فان المتقدم يمكن ان يوجد دون المتأخر واما المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع

لوجوده
متعلق هو
الذاتي
وذاته

المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك بينهما بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات
والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفا كذلك وذلك انه قال عند ذكر التقدم
بالعلة ولما كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات اما في هذا الكتاب
فقد سمى المشترك بينهما بالذات والدليل عليه انه مثل له بحركة المفتاح واليد فهو تأخر
بالمعلولية الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التأخر بالذات جريا على القسم الاخير وهو
تأخر الشيء الذي يجب بغيره عما يجب بذاته وهو تأخر بالطبع لا بالمعلولية وهذا التأخر والتقدم
الذاتي المعنى المشترك هو تأخر حقيقي وما سواه فليس تحقيقيا لان التأخر بالزمان او بالرتبة
او الوضع او بالشرف يمكن ان يصير المتأخر متقدما وهو هو لان المقتضي للتأخر امر عارض
لذاته واما التأخر بالذات فلا يمكن ان يتغير متقدما وهو هو لان المقتضي للتأخر هو ذاته
لا غيره ولهذا خصه الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم ان التأخر بالمعلولية
لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك
حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب قوله
وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا وذلك انه اذا كان وجود هذا عن الاول ووجود الاول
ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والاول حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما
الاول فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الاول في الوجود بل يصل واليه الوجود ذاته
وليس يصل الى ذلك الا مارا على الاول وهو بيان للتأخر بالذات بتقرير المعلول واعم
ومعناه ان هذا التأخر يكون اذا كان وجوده عن التأخر كالمعلول مثلا عن او يعني
المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن التأخر فما استحق التأخر الوجود الا والمتقدم
حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس يتوسط
التأخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن التأخر وليس يصل الى
التأخر تلك العلة الا مارا على المتقدم وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان

العلة

العلة متوسط بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس متوسطا بين ذات العلة
ووجودها ولست ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب قوله وهذا امثل بانك تقول
حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او ثم
تحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات وهذا ايراد المثال
للتقدم الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال ان
كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على
المعلول هو ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا التكرار خال عن الفائدة وان كان المراد
شيئا اخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا
على العلة بيانا لذلك ونسبه الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا اخر ونسبه
الى الركاكة واقول تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم
ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تقويمه ولا اثباته بل الغرض
بيان امكان الحكم من التقدم الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود المتقدم شرط
في وجود هذا التقدم قوله ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن
غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا
يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون
له وجود وهو الحدوث الذاتي لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي شرع في المقصود وهو
اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع
قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء
بحسب انه يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الغير وارتفاع
الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن
بالذات لو انفرد عن الغير لا استحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود

لان وجوده انما يكون له باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له وهذه الحالة اعنى التجرد عن

الاعتبارات لا يكون الا في العقل فالحال التى له متجردا عن الغير اما العدم واما لا يكون

له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدم

او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتى قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته

ولا يلزم انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا

استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال على قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد

او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث

هى هى فهو فى هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان

اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب ان الماهية المجردة

عن الاعتبارات لا ثبوت لها فى الخارج فهى وان كانت باعتبار العقل لا يحكم عليها ان

يقترن امامع وجود العلة او مع عدمها او لا يقترن مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن

بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم تكن مع وجود العلة لم تكن اصلا فاذن الانفراد

هو لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها تقتضى تجريدها عن الوجود

والعدم معا ولفظ لا يكون له وجود فى قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ليست

بمعنى العدول حتى يكون معناه انه ثبت له ان لا يكون له الوجود بل هى بمعنى السلب والتقدير

الكلام كل موجود من غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته والتقدير انتجه ان

تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها انه ثبت ان وجود المعلول

متعلق بالعلة من حيث هى على الحالة التى بها يكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك

الفصل امور يحتاج اليها يكون من خارج ولها مدخل فى تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الاله

حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار الى

نشار اخر او الوقت حاجة الادمى الى الصيف او الداعى حاجة الاكل الى الجوع او الى

زوال

زوال المانع وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه فى عليتها بالفعل كما

اشار اليه بعض تلك الامور وقسمها الا ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها

والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة فان عليتها تبين الحركتين لا

يحصل بوجوده الا بها وكذلك الحال التى للنفس النباتية التى يصير بها علة للحركة غير

طبيعية ولا ارادية والحالة التى تكون للعلل التى هى فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة

الى القسم الثانى اعنى ما يخرج عن ذات العلة ماله مدخل فى تتميم عليتها بالفعل وقد ذكر منه

ستة اصناف يمكن ان يشتمل عليها قسمة وهو ان يقال تلك الامور اما وجودية واما

والوجودية يكون اشياء تنضاف الى العلة لتتمكن من العلية او اشياء لا تنضاف اليها والاول

اما شئ يتوسط بينها وبين معلولها وهو الآلة او ذات تنضاف اليها كالمعاون او وصف لها

كالداعى والشئ الذى لا ينضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان

والعدمية كزوال المانع قوله او الوقت حاجة الادمى الى الصيف اى حاجة مدبغة الادم وهو

منسوب الى جمع الاديم والاديم يجمع على ادم كافيق وافق وهو الجلد الذى لم يتم دباغه ويجمع

ايضا على ادم كرغيف ورغف والمنسوب اليه اما ادمى بفتح الالف والدال او ادمى

بالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودى لجودة والصنعة لا فى كون العلة علة بالفعل

والداعى غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون ويحدث وهو بجميع

الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدخن فى قوله حاجة الغسال الى زوال الدخن

هو الكسوف الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد

عدمى والعدم لا يكون جزءا من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور

اجزاء للعلة بل ذكر انها مما له مدخل فى تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العدم

المانع شرط التاثير لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمى ليس عدما صرفا بل هو عدم

بوجود شئ وهو من حيث هو كذلك امر ثابت فى العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما قال

عدم العلة علة للعدم ولهذا ليس يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير فوائدهم المفهوم

عن علية التام اذا كان ذلك المفهوم مركبا قوله وعدم المعلول تتعلق بعدم كون العلة

على الحالة التي هي بها علة بالفعل كان ذاتها موجودة لا على تلك الحالة او لم يكن موجودة

اصلا لما ذكر الامور التي تتم بها علية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم

المعلول يتعلق بعدم شئ من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها

واما عدم ذات العلة مطلقا قوله فاذا لم يكن شئ معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا

ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت

طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه

وايهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا ما او فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع

ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف

على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان

لم يوجد وجب عدمه لانه توقف على شئ لم يوجد واي الامرين فرض ابدا او وقتا دون

وقت كان ما بازائه مثله قوله واذا جاز ان يكون شئ متشابه الحال في كل شئ وله معلول لم

ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا لسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة في الاسماء

بعد ظهور المعنى اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا افق ويكون متشابهة

الحال في كل شئ لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يجب ان يجب

عنه سرمدا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول

دائم الوجود وانما القطع بوجود علة كذا مبني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة

او حال يجوز ان تتغير وذلك مما سيتبين اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم

وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق

الزمان على النسبة التي يكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على

اطلاق

اطلاق الزمان على النسبة التي يكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد

وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي يكون للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة

التي يكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم اومأ الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة

مفعولا فان لم يطلق لفظ المفعول عليه بسبب ان لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة

في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى وظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث قوله

الابداع هو ان يكون من الشئ وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط مادة

او آلة او زمان هذا تفسير لفظ الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور قوله وما

يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل

مسبوق بعدم فهو مسبوق

بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان

فلم يكن مسبوقا بعدم ويبين من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون

من الشئ وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع

والابداع متقابلان على ما استعملهما في صدر النمط قوله والابداع اعلى رتبة من التكوين

والاحداث التكوين يتقابلان على ما هو ان يكون من الشئ وجود مادي

والاحداث هو ان يكون من الشئ وجود زماني وكل واحد منهما يقابل الابداع

من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع

كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان اخر فاذن التكوين والاحداث مترتبان

على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس هذا البيان

موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح بل هو اشارة الى ان كل شئ لم يكن ثم كان

فبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى لشئ وسبب وان كان

قد يمكن للعقل ان يذهل عن هذا البيان ويفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجيح

والتخصيص عن ذلك الشئ اما بان تقع وقد وجب عن السبب او بعد لم تجب بل صار وحد

الامكان عنه اذ لا وجه للاشياء فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعا ولا تقف
فالحق انه يجب عنه المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن الوجود مفتقر في
ترجح احد طرفي وجوده وعدمه على الاخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا الحكم
اولي وان كان قد يمكن العقل اي يمكن للعقل ان يذهل عنه ونفرع الى ضرب من البيان
كما الى التمثيل كمعنى الميزان المتساوي تبين اللتين لا يمكن ان ترجح احديهما على الاخرى
من غير شي اذ ينضاف اليه والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع لم ان صدور
الممكن للمعلول مع ذلك الترجيح من تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون
ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام وطلب
سبب ترجحه جذعا اي جديدا او جديدا ولا يقف بل يؤدي الى الافتقار بعد كل سبب
الى سبب اولا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون تيا وقف سبب السبب ح من الترجيح
فاذن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب الاول واجب وهو المطلوب فظهر من ذلك
ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى لما كانت
واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة لما اشتماله
على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى السبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع
فيه احد وعلى حكم وسم بالوضوح وهو كون السبب في سببيته واجبا مما نازع فيه قوم وهذا هو
من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل
الوجوب تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ا غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب
واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفي المفهوم مختلفي الحقيقة فاما ان
يكون من مقوماته او من لوازمه او بالتفرق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي
الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفين اما للمهية واما لانه موجود واما بالتفرق فكل ما يلزم
عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يجب
من حيث

من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح ولذلك
وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية
وتقريره ان يقال مفهوم كون الشي بحيث يجب عنه آ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب
اي عليته لاحدهما غير عليته للاخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فان الموصوف
ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شي موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه
واحدا هذا خلف فهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى وزيادة الوضوح قال وذلك الشيئان
اما ان يكون من مقومات ذلك الشي الواحد او من لوازمه فان كان من لوازمه عاد
الكلام الاول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقوماته وفي بعض النسخ زيادة او البعض
بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته
والاخر من لوازمه وحينئذ لا يكون حيثية استلزامه ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم
ويلزم ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والا فعاد الكلام وعلى الحكم
مع جميع التقديرات يلزم منه تركيب اما في مهيته ذلك الشي هو وجود العدد كونه شيئا
او بعد وجوده تبوق له والاول كما في الجسم يجب بمهيته المنقسمة الى مادة وصورته والثاني
في العقل الاول يجب التكثر الذي يلزم عنه وجوده بسبب تغاير مهيته ووجوده والثالث
كما في الشي المنقسم بحسب اجزائه او قوياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما
بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن
ان تصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل
منقسم المهية لان المهية قد يكون بسيطة والتكثر يلزمها اما للوجود واما لما يعرض بعد الوجود
كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة
كقولنا هذا الشي ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل عالم
وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهوم ما سلب عنه الاشياء

عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد
لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشيء عن
الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا يتحقق عند وجود شيء واحد بتعددها
حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة من الكثير
الكثيرة ليس بصحيح وبيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب عنه ومسلوب يتعدد بانه ولا يكفي فيه
ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية
الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يقتضي
الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث
يكون له حال لا يمتنع فوجه عنها واما صدور الشيء عن الشيء امر يكفي في تحققه فرض شيء واحد
هو العلة والا لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدا واحد لا يتعالى عنه وايضا لا يتحقق بعد الا
تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نعقل الصدور ويطلق على معنيين احدهما امر اضافي
يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر
عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو
واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة
لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى واما اذا كان
المعلول فوق واحد فلا محالة يكون الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما [illegible]
وتنبيهات قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت
ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الافلين فان
الهوي في حظيرة الامكان افول ما [illegible] وقال اخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول
ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معلولة وقد جعلوا في الوجود
واجبين وانت بصير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود للضدين او لعدة اشياء

وجعل

وجعل غير ذلك وجعل غير ذلك من ذلك وهولاء من حكم الذين من قبلهم تريد ذكر مذاهب
الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه
على ما هو الحق عنده منها واول اختلافهم في الشيء المعترض عن المؤثر الذي هو موجود بعينه واجب
لذاته ام هو واحد ام اكثر من واحد والقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا فقائلين بانه هذه
الموجودات المحسوسة والى قائلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك
والكواكب باشكالها وهيئاتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث
في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر من شرط واجب
الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب المقدار
والقوام ولا يجب الكمية الى باجزائه ولا الى جزئيات ولا الى جزئيات ولا الى ماهية ووجود
وان جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات
الموصوفة بذلك مبادي بانفسها غنية عن غيرها بقوله لا احب الافلين في قصة ابراهيم عليه السلام
حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها فان الامكان افول ما واما الفرقة
الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه
المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة فمنهم
ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصورة ككثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء
هي اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس واما مختلفة بالنوع
وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء او هواء او نار او بخار او غير ذلك
ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة
لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما القائلون بانها واحدة فهم بعض القائلين
بالهيولى المجردة وجمع من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد واما القائلون بانها فوق
واحدة فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا بان المبادي خمسة

يسئل وزمان ومحل وآلة واما القايلون بان للمادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر
من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود لضدين خير وشرير ويعبرون عنهما تارة بيزدان
واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد عليهم جميعهم بتذكر البرهان على ان واجب الوجود
واحد قوله ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل
ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدا واراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة
من اصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل قد وجد
فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم تكن
كلية حاصرة لاجزائها فانها في حكم ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال
توصف بانها لا تكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون موقوفة على ما لا نهاية له فينقطع اليها
ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد ويزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية
له ومن هولاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لا يمكن
وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا شيء اخر بل بالفاعل
ولا يسال عن لم فهولاء هولاء لما فرغ عن ذكر اقوال القايلين بان الواجب اكثر من (الاول)
واحد شرع في اقوال القايلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين
ذهبت احدهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون واكثر سائر
المليين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور
الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ثم ابتدا واوجد
العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث لا اول
لها كما ذهب اليه الحكماء وهو باطل لاستلزامها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل
لان كل واحد منها موجود فاذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار
في شيء يناقض عدم التناهي وان لم يكن لها كلية حاصرة لاحادها فهي في الوجود فانها
في حكم

[حجة المتكلمين على ابطال اللاتناهي مطلقا]

في حكم ذلك عقلا بنا على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد والشيخ اشار الى
هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد
من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة
والامور المترتبة غير المتناهية يمتنع ان تنقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون
حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث
بتجدد كل حادث وما لا يتناهى يمتنع ان يزيد او ينقص واشار الى هذه الحجة بقوله ثم كل
وقت يتجدد (ويزداد عدد تلك الاحوال وكيف) ويزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث
العالم بالوقت الذي حدث فيه دون ساير الاوقات التي يمكن فرضها حالا قبله
وبعده ثم افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قايل بثبوت التخصيص بالوقت المعين
اما لذات ذلك الوقت او للفاعل او لشيء غيرهما والى قايل بنفي التخصيص وبالجملة الى
بين قايل بالتخصيص وبين مثبته بسبب الفاعل وحده لا غير فان الفرقة المذكورة افترقوا
الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجوده علة لذلك
التخصيص على غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء
انما يقولون ان تخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة
تعود الى العالم وفرقة قالوا تخصصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث
العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم
البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خرجا من العلل والتعليل بل
ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق الا بوقت ولا شيء اخر غير الفاعل وهؤلاء لا يسئل
عما يفعل واعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا
الى ان للفاعل المختار ان يختار معدوما ما على الاخر من غير مخصص وتمثلوا في ذلك بالعطشان
يحضره الماءان فانا نعلم انه يتساوى النسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة

من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري من كيده وحذوه وغيرهم من المتكلمين
المتاخرين وشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هولاء من قال الى قوله ولا يبال
عن علم وختم اقوال المتكلمين بقوله فهولاء هولاء وبازاء هولاء قوم من القائلين
بوحدانية الاول ويقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته
واحواله الاولية وانه لن يتميز في العدم الصريح حال الاولى فيها ان لا يوجد شيئا اولا
ان لا يوجد عنه اصلا وحال يجب فيها لما فرغ من بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان
مذاهب الحكماء وبدا بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع
صفاته واحواله الاولية لان ذلك يقتضي تقدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل
اذا كانت فاعلية واجبة اوجب لم يكن فاعلا والا اما ان كانت فاعلية ممكنة
احتاج في فاعليته الى سبب فكما مر بيانه وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك
واراد باحواله الاولية الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته لكونه فاعلا
عالما او فاعلا ويقابلها الاحوال الثابتة المتوقفة على وجود الغير لكونه اولا واخرا او
هي لا يكون واجبة لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل واشار
الى ان العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيه امساك الفاعل عن الفاعلية اولى او العكس
يكون لا صدور الفعل او بالقياس الى الفعل من حال او بصير فيها فاعلية اولى او
صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح
لان يفعل فيه من البواقي قوله ولا يجوز ان يسنح ارادة متجددة الاجزاء ولا ان يسنح اجزاها
وكذلك ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف يسنح ارادة بلا تجدد
وحال المتجدد كحال ما يمهد له التجدد فيتجدد واذا لم يكن تجدد وكانت حال ما لم يتجدد له شيء
حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لا مر غير او لا مر زال مثلا
كحسن من الفعل وقتا ما يتغير او وقت اوغير ذلك مما عداه كمنع كان يكون له او كان

وقد زال

وقد زال او عايق او غير ذلك كان قد زال لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي
يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شيء بسببه تخصص
الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة يتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة
وقديمة عند الاشاعرة وغير زايدة على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة
المتجددة اولا بانها لابد وان يتبع امرا متجددا بعضها اتيان احد المقدورات
كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه
جزافا وهما منفيان عندهم بالاتفاق والجزاف لفظ معرب معناه الاخذ بكثرة
من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبداه شوقا تخيليا من غير ان
تقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا
وهو باعتبار من الفاعل كالعبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه هنا على الفعل الذي
يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ حمل الحكم
اعم حاصه الشارع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد
حال الى لا يجوز ان يحدث شيء من شرايط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق
سواء كانت طبيعة او ارادة او قرا من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد انما
يكون كحال الفعل المتجدد الذي كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده فكذلك
يحتاج ذلك الشيء الى تجدد امر اخر ويتسلسل الامر فيه وهو باطل والاشياء قبل القول
بحوادث لا الى اول ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة
غير زايدة على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد وكانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة
مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره
في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون
بتجدد شيء غير الفعل اصلا من قولهم اما بكون بعض الاوقات اصلح واما بامتناع الصدور في غير

انحراف او نقطة معتد

ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شي وابطال القول ان لا يتجدد شي
اشار الى نحوين القولين ايضا قول تجدد فقال ود سواء جعلت التجدد لامر تحس من الفعل
وقيام للفعل بامر من القول يصلح بعض الاوقات اوميين بين صيرورة الفعل متاتيا بعد كونه
ممتنعا او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعلته لامر زال كقبح كان فزال
الوقت الصالح او امتناع كان فزال عنه وقت الامكان او غير ذلك بحسب ما راوه
القول الجميع ذلك قول تجدد شي ما وقد ابطلناه قوله قالوا فان كان الداعي الى تعطيل
الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق للعدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف
وقد يكشف لذوي الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال ليس في حال اولى بحال السوء منه
في حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس بمناقض كونه دائم
بغيره كما بينت عليه ولما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما
من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم
تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل
المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم ومما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه ممتنع ان
الا محة فاذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل
الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم
فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث
او في وقت اخر قبله او بعده من غير تخصيص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان
الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط
فساده وتبين ان ذلك المعلول يمكن دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن حجج اللتة
المكتة منهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطاء فيها بقوله واما كون
غير المتناهي كلا موجودا لكون واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطا فليس اذا صح على واحد حكم

مع



صح على كل يحصل والالكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود
لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما حمل على كل واحد
اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول يصح الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم
به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد
منها في الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى غير متناهية
ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود قوله اوم يزل
غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما وما الاشياء بعد شي وغير المتناهي المعدود
قد يكون فيه اكثر واقل وان لم يسلم كونها غير متناهية في العدم اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية
وهو ان غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث
المستقبلة التي تنقص كل يوم وكمعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته مع كونها
غير متناهيين عندهم والحوادث التي كلامنا فيها ليست بموجودة جميعها في وقت من
الاوقات فاذن ازديادها لا يكون قادحا في كونها غير متناهية قوله واما توقف الواحد
منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له او احتياج شي منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول
كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان السببين وصفا معا ما والثاني لم يصح
وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت
من الاوقات يصح ان يقال ان الاخير كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا
الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له اي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء
متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفته لا سيما الجمع عندكم وكل واحد واحد فان تنتم
بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشيا كل واحد منها في وقت اولا يمكن
ان يحصي عددها وذلك محال فهذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون
مقدمة في ابطال نفسه ابان يغير لفظها تغيرا لا يتغير به المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة

وهو ان معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك ليس كان هو انه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب ان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا تقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحدا ونفي جميع الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع قوله قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعها التغير لما فرغ من الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء وهو ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول اذ لا واسطة غير بينه وبينها وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الفلكية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا واسطة شيء اخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة السرمدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية قوله فهذه هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا اراد ان التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا رخص التساهل فيه وليس مراده ان مسئلة الحدوث والقدم تلعب مسئلة التوحيد رخص التساهل فيه النمط السادس في الغايات ومباديها وفي الترتيب قال الفاضل

عالي

النمط السادس

غاية الشيء ما اليه تحرك ومتى وصل وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط واما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة العدم واساس لما بعده وبيان الاول هو ان الباري لو كان مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وحينئذ كان موجبا وذلك يوكد القول بالقدم والمقصود منه رد القائلين بالحدوث الذين عليه تعويلهم هو قولهم ان الباري اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وما بطال انه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر والثاني هو كون حركات الافلاك شوقية تشبهية التي يستدل على وجود العقول انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت ان تعالى لو كانت حركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملا بالسافل والاول للوجود مبدأ اولا في النمط الرابع كان من الواجب ان يتبين كيفية مبدئيته فذكر النمط الذي تلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدأ بالاشارة الى احكامها الكلية وهي ان العاليين لا يكون لافعاله غاية وانهم يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني ودل ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادي الغايات لتلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدأ الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها وفي الترتيب قوله تنبيه الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي هيئات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شيء او خارج عنه حتى تم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او

حس او غير ذلك او حال لها اضافة كالعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى
كسب هذا توقف لمعنى الغني والمقصود ان مراعاة معناه المحمول على المبتدأ الاول
يقتضي ان لا يكون لعقله فانه مباينة لذاته واعلم ان صفات الشيء تنقسم الى ما هو له ليس
ما هو له بسبب وجود غيره والاول تنقسم الى ما ليس من شانه ان يوصف له نسبة الى غيره والى ما
من شانه ذلك فهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء والثاني
هو الهيئات الاضافية وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادي اضافات له الى غيره والثالث
هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته والهيئات
المتمكنة من ذاته والهيئات الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها تتعلق بالوجود
بغيره ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق من هذه الاشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه الا
بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى كسب وهذا الكلام كعكس نقيض للاول لكان الاول
قضية قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر في شيء من هذه الامور الى غيره فهو محتاج الى كسب
كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقر الا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير وحينئذ
يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من هذه الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك
محال لا فائدة فيه وان يريد بالفقر شيئا اخر فلا بد من افادة تصوره واقول كلام هذا الفاضل
يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيئا واحدا فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس
كذلك فان الحد يحمل على المحدود ولكن يصير مفهوما قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية
على ان قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس كذلك لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق
وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء موجود وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل
بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من
صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر الى الغير في هذه الامور مناقضة
مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان المحدود والحد شيء واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون

الصفات اصناف

الحد

ما يقال

ما يقال المحدود باز ائهما ايضا شيئا واحدا او يكون كلام هذا جاريا مجرى من يقول ان الانسان
هو الحيوان الناطق وما ليس بحيوان ناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار الاول
تعريفا مقبولا والثاني قولا مستنكرا غير مقبول مع كونهما في الحكم واحدا بل لو قال الى
ان الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب
ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سؤاله لفظيا وكان الجواب انه لما كان من الاول
قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغني به تعريفا بما يقابله بل اورد المتعلق
الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج
ليعلم انه استعملهما بمعنيين متقاربين تنبيه اعلم ان الشيء انما يحسن به ان يكون على شيء
او يكون ذلك اولى واليق به من ان لا يكون فانه اذا لم يكن ذلك عنده لم يكن ما هو اولى
واحسن به مطلقا وايضا لم يكن ما هو اولى واحسن به مضافا فهو مسلوب كمال ما مفتقر فيه الى
كسب ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري جل ذكره بالحسن والاولوية فيقولون ان
ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله تعالى الخلق
والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله تعالى مقتض لاسناد نقص اليه وتقريره
ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلا او يكون ان يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان لم يفعل
كان ما هو حسن به في نفسه حاصلا وكان ما هو احسن به من شيء او ويظهر من ذلك ان
الصنفين قد يسبقه بما ذلك من عدم فعله غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر في
كسب الكمال الى غيره تنبيه فما اقبح ما يقال من ان الامور العالية يحاول ان يفعل شيئا لما
تحتها لان ذلك احسن بها ويكون افعال للجميل وان ذلك من المحاسن والامور اللائقة
بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان لفعله لمية هذا التصريح بالمقصود
الذي اومانا اليه في الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما
ولم يجمع التي هي تامة امانة واثباتها او تعليلها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول
العقل العالية

ايضا وبها صفتان له احدهما مطلقة
والاخرى كمالية اضافية الى شيء
اخر ولئن لم يفعل لم يكن ما هو حسن به
حاصلا ولا ما هو احسن به من شيء اخر

جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو عبر تام من وجهين احدهما حيث
يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في ما عليه والحق
الاول لما كان تاما بذاته واحد الاكثره فيه ولا شي قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله
بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كلمته نيب اثوف بالملك الملك الحق الغني المطلق
ولا يستغني عن شي من شي وله ذات كل شي لان كل شي منه او مما منه ذاته فكل شي غيره فهو له
مملوك وليس له الى شي فقر سيا فما الكلام تعيين ان يرسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب
ولا شك في ان التقدم والتاخر سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل يشتمل على تعريف معنى
الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشيا احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني افتقار كل شي
في غايته شي اليه وهو اضافي والثالث كون كل شي له وهو ايضا اضافي وعلل ذلك بكون
كل شي منه فانه لما كان كونه غاية للاشيا اهم كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشيا
له بكون الاشيا منه بيته اثوف بالجود الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل من يهب السكين
لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعوض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا
بل وغيره حتى الثنا والمدح والتخلص من المذمة والتوسل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي
فمن جاد ليشرف او ليحمد او يحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد
لا لشوق وطلب قصدي لشي يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيا لو لم يفعل قبح به او لم يحسن منه
فهو بما يفيده من فعله متخلص تريبة تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشيا احدها معنى الافادة
والثاني ان يكون ما يفيده المفيد شيا ينبغي للمستفيد اي يكون مستحق مرغوبا فيه موثرا بالقياس
اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان العوض وههنا قال الفاضل الشارح
لفظ ينبغي مجمل يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال العلم ما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يقال
النكاح ما ينبغي والحكما لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم المعنى الثاني ولا معنى لها سوى
هذين واقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذا اللفظ في الجاهلية معترفين بكون

الحسن

[illegible]

بالحسن العقلي واما الفقها فيعنون بالاذن الشرعي على ان المعتزلة والفقها فيعنون بالاذن الشرعي
على ان المعتزلة والفقها ليسوا بانفرادهم مستعملين هذا اللفظ غاية ما في الكتاب انهم استعملوها على
سبيل النقل الاصطلاحي بازا هذين المعنيين لكن ذلك ما يدل على كونها في اصل اللغة
دالة على معنى او منقول عنه وكيف لا وعلى اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة يقال
بغيته اي طلبته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه واعلم ان القدح في امثال هذا
الكلام الذي استحسنه الخواص والعوام ووجوه النكت فيه بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بمثله
لانه يدل على صدوره عن عصبية او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه قال
القصد الى ايصال الفايدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال للحجر الذي سقط
من سقف ووقع على راس عدو انسان فمات ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول نفع
منه لا لعوض والجواب ان الجواد انما يكون من يصدر عنه الذات لا لعوض وههنا حصول النفع
لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية اي استفاده كمال منه
لنفسه لا ايصال كمال غيره وانما وقع على راس انسان اتفاقا والاتفاقي يكون بالعرض
ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء والموت بسبب العفوصة الذات
عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضي لموت العدو ان لا يكون مقتضيا لوصول فايدة الى
الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اورده وكذلك القول في الدوا المصحح المزيل
للمرض فانه يصحح ويزيل المرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية المزاج الملايمة وكذا
حال ساير الفاعلات الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيا الا بالعرض فان قيل لم
قيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب بانه لو عرف الجواد لا يحتاج الى ذكر هذا القيد
لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف الحار بانه شي يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج
الى ان يقول بالذات واما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول
بالذات ولنعد الى المقصود واقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل لطمع عوض اراده او

بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او باستفاضة الجواد وهو كل فاعل يكون اعلى رتبة
من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله
قبح به اولا ولم يحسن منه اعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط واول ما قصدتان
اشتركتا في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم يفعل شيئا يقبح ذلك به وتباينتا في المحمول
فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال ومنها بانه متخلص اي مستفيض بما ظهر ان هذا ليس اعادة
لذلك كما ظنه هذا الفاضل اشارة والعالي لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك
جاريا منه مجرى الغرض فان ما هو غرض فقد تميز عند المختار من نقيضه ويكون عنده اولى
واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل كذلك
اولى به واحسن لم يكن غرضا فان الجواد والملك الحق لا غرض له وتعالى لا غرض له في السافل
الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بان الباري
جل ذكره انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض الى غيره لا الى ذاته وذلك لاينافي
كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلا بد ان يكون ذلك الفعل احسن
به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يكن ان يصير غرضا له فينتج
من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له مطلقا بل في الخاص الى
السافل لانه ربما يكون له غرض في الخاص الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم تتم كمالها
فهي مستفيدة الكمال مما فوقها تنبيه وفي نسخة تتميم كل دائم الحركة بارادة فهو متوقع اللواحق
المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فاجل من ذلك فعلى الحركة
والارادة معناه ان كل متحرك بارادة فهو مستكمل وينعكس الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال
فليس بمتحرك بارادة والمقصود ان الباري تعالى والعقول الفعالة بما اعتمادها لابتداء التحريك
وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها وهم تنبيه اعلم ان ما يقال ان
فعل الحر واجب حسن في نفسه لا مدخل له في ان يختاره الحر الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن

٢٤

الغرض غاية الفعل

الفرق بين الغرض والغاية

هو يمدحه ويزكيه ويكون تركه ينقص منه ويذمه وكل هذا ضد الغنى لما تبين ان الفاعل
الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بغيره او هو ان يقال الفاعل الذي يفعل
لا لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل لان الفعل في نفسه واجب حسن فيكون الفعل
في نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده
بان هو ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغير الا المعتبر للاعتبار
هو كونه مما يرتفع به الذم او يحمده ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان القائلين
بالوجوب والحسن والقبح العقليين يعرفون الحسن بان كل فعل يقتضي استحقاق مدح اولا استحقاق
ذم فان اقتضى الاخلال به فهو واجب والا فلا والقبيح بانه كل فعل يقتضي استحقاق ذم
ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب من الثناء والتحميد واستحقاق الثناء والمدح
والتخلص من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول اشارة لا تجد ان تطلب تخلصا الا الحال
ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على
ترتيبه في تفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية وهذه الجملة ستمهد لك سبيل التعالي
لما تبين ان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامر السافل وجب عليه ان تبين ان النظام
المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدوره
بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف فذكر في هذا الفصل
ان تمثل النظام الكلي اي جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري تعالى على
الموجودات مع الاوقات المرتبة غير المتناهية التي بحسبها يليق ان الباري تعالى يبدع
كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب
والتفصيل والذات المقتضي في جميع الاحوال تتعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عنايته
الباري تعالى بمخلوقاته وهذه جملة وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود
من هذه الفصول التي هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه لعظم

نفي الوجوب بالحسن والقبح العقليين

العناية

نظام

ان يقال لو كان الباري فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالي بالاتفاق
باطلة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله اولى به فان لم يفعله كان مستكملا بفعله
وذلك ينافي الغنى وينافي الملك ايضا لافتقاره في الغنى الى غيره وينافي الجواد لانه الذي
لا يفعل لعوض كما يقال انه انما فعل لان الفعل في نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير
لانا نقول الاتيان به خيره وعدم الاتيان به موجب استحقاق الذم وحينئذ يعود الاستكمال
ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل وما ثبت
ان الله تعالى ليس فاعلا بالارادة وانهم اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك
واقول ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل اذ هو مقدمة بل كان
في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي العالية لان النمط لما
مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاول وغايات افعالها وجه التلفيق
بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدء الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها
مما لا يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض عن فعله وقدم الغني لانه ادل على
ذلك ففسره في الفصل الاول واثبت المطلوب وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقين في
فصلين بعدهما وذكر في الفصل السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الغير واحسن
الفعل كان القصد مستكملا ولما كان البيان تماما ولا يليق المبدء الاول ثم المبادي العالية
جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب الظاهر منسوبا اليها مع انه بالارادة
بين ان المبادي التي كلامنا فيها هي ليست مما يباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان النظام
الكياني مع نفي الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية
ثم قال الفاضل الشارح المحقق بعد تمهيد هذه خطابية لانه يقال لم لا يجوز انه لو فعل بالارادة
يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه متى فعل بها وجب عليه ما يستحق
الذم كان الزام الشيء عليه على نفسه فان التالي مبني على المقدم ولم لا يجوز ان يكون الله تعالى

لستفيد

يستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت شيئا في
فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات اقول وهذا ايضا يدل على انه يرى ان تكرر
الشيء خطابة وقد قال من قبل ذلك خارج عن قانون الخطابة والحق انه معنى قوله
ما معنى قوله الباري لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل
لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز
ان يكون الله تعالى مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشيء لم يكن
تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا البيان اقناعي من باب الطامات [illegible]
الى من نظر في الكلامين وانصف ثم انه قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة
كلية وبارادة جزئية وانت تعلم ان مبدء الارادة الكلية المطلوب الاول يجب ان يكون
ذاتا عقلية مفارقة وان كانت متكملة الجوهر بحصيلتها لم يبق لها قوة وكانت ارادته ما ليس الى الغاية
المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل انما
ان يكون يحصل الطبيعة او معه وهما والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شيء لها معقودا
ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل حاصلا وهو مبطل كل كمالاتها حاضرة حيث
بوجه ولا ظنية ولا تخيلية وليست نسبة امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية بحسب نسبتنا
الى اجسامنا في ان تحصل منها حيوان واحد كاملة حالنا لان نفس الواحد منا مرتبط ببدنه
من حيث تتممه لتطلب مبادي الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء
فهي صاحب الارادة الجزئية او صاحب الارادة الكلية فيتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال
ان كان وفيه سر قال الفاضل الشارح الشيخ اثبت العقول في هذا النمط بطريق وهو الفصل
مع اربعة فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول اول
قصده بل قصد بعد نفي الغاية عن افعال المبادي العالية ذكر غايات افعال العلوي المحركة للاجسام
ولزم من ذلك اثبات العقول فبدا فيما قصده ببيان ان المبدء الفاعل لحركة السماء قوة

نفسانية غير عقلية وهذا الفصل يشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركات
السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وبين ان مبدا الارادة الكلية المطلوبة الاول (بعد الارادة)
التي لا تعلق لها بامر جزئي التي ينبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون
ذاتا عقلية مفارقة القوم فان الاجسام وقواها لا يتصور الكليات فتلك الذات اما ان يكون
كاملة الجواهر بفضيلها الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المستغني بالعقل والثاني هو النفس
لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلثة امور الاول ان العقل المحض الصحيح فيكون
ارادته شبيهة بالعناية المذكورة وقد تقرر في النمط الثالث ان المحرك السماوي مطلق بارادته
هو احسن واولى به والثاني ان المراد الكلي كما مر ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع كا
لكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجودا بالطبيعة (او معدوما بها)
دايما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال على المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال ما صلا
له وهو مع حصوله طالب له بل يكون كالانتهاء حاضرة حقيقية ليست بوجه متغيرة ولا ظنية
ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما يكون بسبب الغواشي الجسمانية وهي مبراة عنها والمحرك
السماوي بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال وقد يحصل لجسمه
ما يطلبه بالحركة ثم يفوته اذ هو يهرب منه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بجسم
كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة تطلب مبادي الكمال منها
بذلك متحدة بها انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدا الارادة
الكلية المطلوبة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية منبعث عنها
على ما ذهب اليه المشاؤون او صاحب ارادة كلية مفارق وقد تعلق بالسماء وانبعثت منه
صورة منطبعة فيها لينال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق
كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل قوله ان كان صاحب ارادة (كلية)
كما وصفنا موجود السماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل

القطع

ان ح

النفس تغرض وارادة ارادة العقل شبيهة بالعناية فلتنبت [illegible] الفصل [illegible] يعني الا تحصيل النفسانية والعقلية

القطع والسر هو ما يوجب القطع بوجوده وهذه النفس هو ان صاحب ارادة الفلكية (والجزئية)
يجب ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة اشارة ولا يمكن
ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون تشبه بجوهر كما في عن
فعلها العملي يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي التشبه بالمبادي العالية التي هي العقول المجردة
وان ينبه على وجود تلك المبادي فنقول قد تبين مما مر ان التحريك الارادي يكون صادرا اما
عن تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون بحسب الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع
مناف فاذن هذا التحريك يكون الداعي اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات والصادر
عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب فعله العملي وتحريك السماء لا يجوز ان
يكون لداع شهواني وغضبي لانهما يخصصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال غير ملائم الى حال
ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ او ينتقم [illegible] ان كل حركة الى الغرض ابدا
وعليه على النحو الموجود في الحيوانات متناهية فاذن هو اشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا
العملي قوله ولا بد ان يكون لمعشوق ومختار اما لينال ذاته او حاله او لينال ما يشبهها كل حركة
ارادية فهو لشيء يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب محبوب ودوام الحركة
انما يكون لدوام الحركة انما يكون الذي يقتضيه فرط المحبة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن لا بد
ان يكون تحريك السماء لمعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون شيئا غير محصل الذات
فان لم يكن محصل الذات وجب ان يحصل بالحركة والا لكان الطلب طلبا للاشيء وهو
مح والشيء المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا وكما وما يتبعها من كمالات الجسم وحينئذ
يكون الحركة لينال ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات والحركة لا محالة (يكون)
نحو حصولها للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق كمماثلة او موازاة او حكاية
لم يكن حاصلة فحصلت بالحركة وحينئذ يكون الحركة لينال حالا من المعشوق واما ان لا يكون
تلك الحال حالا منه ويجب ان يكون مما يناسب اما ذات المعشوق او حالا من احواله (والا)

فلا مدخل للمعشوق او حال من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وحينئذ لا يكون
الحركة وكونه لاجله هف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال يشبه ذات المعشوق او حاله
وظهر من ذلك ان تحريكه السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو من ان يكون اما لان ينال ذاته
وحاله او لينال ما يشبههما قوله وان كان للاول لتوقف اذا نال او طلب المحال وكذلك ان كان
لطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر اي ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك
ذاته او حال منه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التي لا يكون حاصلة فيه لكان لا يخلو اما ان
يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان
لم يحصل ابدا وكان المحرك يطلبه ابدا فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية
تتصور بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال فاذن المعشوق
ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل ذاته بالحركة او حاله بل هو شيء متحصل الذات خارجا
عنه ليس من شانه ان ينال وظهر ان المتحرك انما يريد نيل الشبه ثم لا يخلو اما ان يكون
تحركه لنيل شبه يستقر لكمال ما فاز يوجد فيه شبيها لكمال المعشوق او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول
محال لانه يقتضي عود القسمين المذكورين اعني التوقف عند النيل وطلب المحال فتعين ان
يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر قوله فلا ينال كماله الا على تعاقب يشبه المنقطع الدائم وذلك
اذا كان المتبدل العدد ويستبقى نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يتوخى لما هو بالقوة
يكون له خروج بالفعل لا محالة ونوعه او صنفه حفظ بالتعاقب فلا ينال الشبه بكماله
اذ هو غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله وذلك
اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد ويستبقي نوعه بالتعاقب فكل عدد
يتوخى ما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء النوبة لا محالة والنوع او
صنفه حفظ بالتعاقب والنسبة انما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل قوله فيكون للمتقوم
المعشوق متشبها بالامور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة راشحا عنه الخير العالي

النمط التاسع في مقامات العارفين لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها
المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني
وبيان كيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد
ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية
ترتيبا ما سبقه من قبله ولا لحقه من بعده ان للعارفين مقامات ودرجات
يخصون بها في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد
نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة
عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك الجلباب الملحفة
والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضى الثوب اي خلعه والمراد من قوله فكانهم
جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان
كانت في ظاهر الحال متلبسة بجلابيب الابدان لكنها كانت قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت
عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البرية
عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهداتهم التي يعجز عن ادراكها الاوهام وتكل عن
بيانها الالسنة وابتهاجاتهم بالا عين رأت ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله عز
من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي من قرة اعين ~~رأت ولا اذن سمعت وهو المراد من~~
وامور ظاهرة عنهم هي اثار الكمال والكمال يظهر من اقوالهم وافعالهم وايات تختص بهم التي
من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور يستنكرها من ينكرها اي الذي لم يسلك اليها طلب
لا يعرفها ولا تقربها ويستكبرها من يعرفها اي يستعظمها من تقف عليها وتقربها واذا
قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل
ضرب لك وان ابسالا مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت
سرد الحديث اذا اتى به على ولاء وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق وسلامان

شجرة واسم الموضع وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم والبسلت فلانا اذا اسلمته
للمهلكة او رهنته والبسل المنع والحبس قيل والبسل المخلى قال الفاضل الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره
الشيخ ليس من جنس الاسامي التي تذكر فيها صفات تخصص بمجموعها بشيء و اختصاصا يفيد
الفهم فيمكن الاهتداء منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض
الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف الشيخ علم
يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام
وبابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة
عند تناوله البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات فاقول كان
كلام الشيخ يشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون سياقها مشتملا على ذكر طالب
المطلوب يناله الاشياء فشيئا ويظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان
على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال على الرمز
الذي امر الشيخ بحله ويشبه ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين يذكران
في امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض افاضل خراسان يذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه
الموسوم بالنوادر قصة يذكر فيها رجلان وقعا في اسر قوم احدهما مشهور بالخير يسمى سلامان والآخر
مشهور بالشر يسمى ابسال ثم فدي سلامان لشهرته بالسلامة وانقذ من الاسر وابسل الآخر لشهرته بالشر
حتى اهلك وسار منهما في العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا الان اذكر
المثل ولم يتفق لي مطالعة النسخة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمطلوب ههنا لكنها
دالة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب فان كان ذلك كذلك فسلامان وابسال
ليسا مما وضعهما الشيخ على بعض الامور وكلف غيره معرفة ما وضعه هو بل ذكر انك ان سمعت تلك
القصة فافهم بسلامان وابسال المذكورين فيها نفسك و درجتك في العرفان ثم اشتغل بحل
الرمز وهو سياقة القصة بكمالها مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر كله الرمز ليس تكليفا بمعرفة

الغيب انما

انما هو مترتب على استماع تلك القصة وحينئذ لا يكون مما يستقل العقل بالوقوف عليه
والاهتداء اليه ثم اني اقول قد وقع الي بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان
وابسال احديهما وهي التي وقعت اولا الي ذكر فيها انه كان في قديم الدهر ملك
ليونان والروم ومصر وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان الملك
يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امراة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته في غير رحم امراة
ابن له وسماه سلامان وارضعته امراة اسمها ابسال وربته بعد بلوغه عشقها ولازمها
وهي دعته الى نفسها والالتذاذ بمعاشرتها ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه
وهربا معا الى ما وراء بحر المغرب وكان للملك آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها وتعرف احوالهما
فاطلع بها عليهما ورق لهما واعطاهما ما عاشا به واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادي سلامان
في ملازمة المراة فجعلهما بحيث يشتاق كل الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فتعذبا بذلك
وفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا ونبهه ابوه على انه لا يصل الى الملك الذي رشح له مع
عشق ابسال الفاجرة والقي بها فاخذ سلامان وابسال كل منهما يد صاحبه والقيا انفسهما
في البحر فخلصته روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف على الهلاك وغرقت ابسال واغتم
سلامان ففزع الملك الى الحكيم في امره فدعاه الحكيم وقال اطعني اوصلك الى ابسال فاطاعه
وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء وصالها الى ان صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة
فاراها الحكيم اياه فشغف بها حبا وبقيت معه ابدا وتنفر عن خيال ابسال واستعد للملك بسبب
مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك واحدا للملك وواحدا
لنفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن احد من اخراجها غير ارسطو فانه اخرجها
بتعليم افلاطون وسد الباب وانتشرت القصة ونقلها حنين بن اسحق من اليوناني الى العربي
وهي قصة اخترعها احد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ اليه على وضع لا يليق بالطبع وهي غير
مطابقة لذلك لانها تقتضي ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه

مخلوقة وسلامان هو النفس الناطقة فانه افاضها من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوة
البدنية الحيوانية التي بها يستكمل النفس وتبالغها وعشق سلامان لابسال ميلها الى اللذات
البدنية ونسبة ابسال الى الفجور تعلق غير النفس المتيقنة باذيتها بعد مفارقة الشعر بهما الى
ما وراء المنوف انغماسها في الامور الفانية البعيدة عن الحق واما ابادة مرور زمان عليها
كذلك وتعذيبها بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان تباعد ميل النفس عن فتور العوض عن انقطاعها
بحسن الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه التعطش للكمال والندام على الاشتغال بالباطل
واتفاقهما في البحر توريطهما في الهلاك اما البدن فلانحلال القوى والمزاج واما النفس فلمشايعتها
اياه وخلاص سلامان تفاوتهما بعد البدن وانخلاعه على صورة البعد ما الابتهاج بالكمالات
العقلية وجلوسها على سرير الملك وصولها الى كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهور الصورة
والمادة الجسمانيان وهذا تاويل القصة وسلامان مطابق لما عنى الشيخ اما ابسال فغير مطابق
لانه اراد به درجة العارف في العرفان وههنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فهذا الوجه
هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه
منها   القصة الثانية وهي وقعت الي بعد عشرين سنة من اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ
كانها هي التي اشار الشيخ اليها فان ابا عبيد الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر
قصة سلامان وابسال له وحاصل القصة ان سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين وكان ابسال
اصغرهما سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا متأدبا عالما عفيفا شجاعا وقد
عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار سلامان اليه
بذلك وابى ابسال عن مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتي لك بمنزلة ام فدخل عليها
واكرمته واظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها فانقبض ابسال عن ذلك وعرفت انه لا يطاوعها
فقالت لسلامان زوج اخاك باختي فاملكها به وقالت لاختها اني ما زوجتك بابسال ليكون
لك خاصة دوني بل لكي اساهمك فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حيية فلا تدخل عليها نهارا
ولا تكلمها

ولا تكلمها الا بعد ان تستأنس بك وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش اختها
فدخل ابسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت بضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال وقال
في نفسه ان الابكار الخفرات لا يفعلن مثل ذلك وقد تغيم السماء في الوقت بغيم فلاح منه برق ابصر بضوئه
وجهها فازعجها وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني اريد ان افتح لك
البلاد فاني قادر على ذلك واخذ جيشا وحارب اقواما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا وشرقا
وغربا من غير منة عليه وكان اول ذي قرنين استولى على وجه الارض ولما رجع الى وطنه وحسب انها
نسيته عاودت الى الملاطفة وقصدت معانقته فابى وازعجها فظهر لهم عدو فوجه سلامان
ابسال اليه في جيوشه وفرقت المرأة في رؤس الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا
فظفر به الاعداء وتركوه وبه رمق وحسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة من حيوانات
الوحش والقمته حلمة ثديها واغتذى بذلك الى ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احاط به
الاعداء وهو حزين من فقد اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء
وبددهم واسر عظيم عظمائهم وسوى الملك لاخيه وواطأت المرأة طابخه وطاعمه واعطتهما اموالا
فسقياه السم وكان صديقا كبيرا نسبا وحسبا وعلما وعملا واغتم من موته اخوه واعتزل
من ملكه وفوض الى بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى المرأة والطابخ
والطاعم ثلثتهم ما سقوا اخاه ودرجوا فهذا ما اشتمل عليه القصة وتاويله ان سلامان
مثل للنفس الناطقة وابسالا للعقل النظري المترقي الى ان حصل عقلا مستفادا وهو درجتها في العرفان
ان كانت ترقى الى الكمال وامرأة سلامان القوة البدنية الامارة بالشهوة والغضب المتحدة
بالنفس صائرة شخصا انسانيا وعشقها لابسال ميلها الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون
مؤتمرا لها في تحصيل مآربها الفانية واباؤه انجذاب العقل الى عالمه واختها التي املكتها به
القوة العملية المسماة بالعقل العملي المطيع للعقل النظري وهو النفس المطمئنة وتلبيسها نفسها بدل اختها
تسويل النفس الامارة مطالبها الخسيسة وترويجها على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع من الغيم

للمتعلم هو الخطفة الالهية التي تسنح في اثناء الاشتغال بالامور الفانية وهي جذبة من جذبات
الحق وازعاجه للمراد اعراض العقل عن الهوى وقبحه البلاد لاجله اطلاع النفس بالقوة النظرية
على الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم الالهي وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبير ما يلي
مصالح بدنها وفي نظم امور المنازل والمدن ولذلك العملية على حسن تدبيرها سماه باول
التوبين فانه تعب لمن كان يملك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع القوى الحسية والخيالية والوهمية
عنها عند عروجها الى الملاء الاعلى وفتور تلك القوى لعدم التفاتها اليها وتعديه على الجيش
افاضة الكمال عليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال حال سلامان لفقده اضطراب
النفس عند اهمالها تدبيرها اشتغالا لما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات العقل الى انتظام مصالحها
في تدبير البدن والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهوية
الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتواطئهم على هلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل في ارذل
العمر مع استعمال النفس الامارة اياها لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان
اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية اواخر العمر وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار عاديتهما
واعتزاله الملك وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف
غيرها وهذا التاويل مطابق لما ذكره الشيخ ويؤيده انه قصد هذه القصة انه ذكر في رسالته
في القضاء والقدر قصة سلامان وابسال وذكر فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم
الذي اظهر لابسال وجه امراة سلامان حتى اعرض عنها فهذا ما تيسر لنا من امر هذه القصة
وما اوردت القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها
يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم
العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف
وقد يتركب بعض هذه مع بعض طالب الشيء يبتدئ باعراض عما يعتقد انه يبعده عن المطلوب ثم باقبال على ما
يعتقد انه يقرب اليه وينتهي عند وجدان المطلوب فطالب الحق يلزم في الابتداء ان يعرض عما

سوى

سوى الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب اعني متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقرب من
الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار والترك
والتولي باعتبار ثم انه اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه هي المعرفة فاذن احوال
طلاب الحق هي هذه الثلثة ولذلك ابتدا الشيخ بتنويعها ثم ان هذه الاحوال قد توجد في
الاشخاص على سبيل الانفراد وقد يوجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض
والاجتماعات الثنائية يكون ثلثة والثلاثية واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد
يتركب بعض هذه مع بعض الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري بمتاع الدنيا
متاع الاخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق
والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة ياخذها في الاخرة هي الاجر
والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب
الغرور الى جناب الحق فيصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلي الحق لا ينازعه فيخلص السر الى
الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع على نور الحق غير مزاحم من
الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس لما اشار الى وجود التركيب
بين احوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليتمايز
الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير
العارف يجري مجرى تاجر يشتري متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى اجير يعمل عملا لاخذ
اجرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده في الحالة التي يكون فيها
متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا لما قصده وفي الحالة
التي يكون فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر على كل شيء غير الحق استحقارا لما دونه واما
عبادته فارتياض لهممه التي مباديها ارادته وعزائمه الشهوية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه
الخيالية والوهمية ليجرها جميعا عن الميل الى العالم الجسماني والاشتغال به الى العالم العقلي مشيعة

اياه عنه توجها الى ذلك العالم وتصير تلك القوى معودة لذلك التشيع فلا تنازع العقل ولا
تزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من القوى والفروع
منخرطة معه في سلك التوجه الى ذلك الجناب

لما لم يكن الانسان بحيث يستقل
وحده بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بني نوعه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل
واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن
وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة
لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند
القدير الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم
العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت
الدعوة الى العدل المقيم لحياة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الاجر الجزيل
في الاخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم مولون وجوههم
شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم

لما ذكر
في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران من غير العارف لاكتساب الاجر والثواب
في الآخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب المذكورين فاثبت النبوة والشريعة
وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد تقريرها
انا نقول ان الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن
وسلاح لنفسه ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها
صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها
يتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك
فيتم بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمل الآخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه
من عمله بازاء ما ياخذه منه من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج في تعيشه الى اجتماع مؤد

الى

الى اصلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم هو هذا
الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان
بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك وتدعوه
شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كانت
معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناولان
الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شرع
والشرع في اللغة مورد الشاربة وانما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع
منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها
على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج والمرج
المحذور منه فاذن يجب ان يتميز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول
الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك
الآيات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع
ولا يتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى خير
فاذن لا بد من شارع هو نبي ذو معجزة من القولية وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء
العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق
عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان بالشرع
للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة م
فانه بجوار بحيث لا ينتظم بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله
القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة
المجازي والشارع واجبة على الممتثلين للشريعة والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا
تكون ثابتة فوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار المشتمل

بجواز عندهم

عليها انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوة ونحوها
فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق قدير خبير والى الايمان
بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات
يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد بقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في
معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم
ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات
والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور نفع اعم وقد اضيف لمتبعي الشرع الى هذا النفع العظيم
الدنيوي الاجر الجزيل الاخروي حسب ما وعدوا واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل
والاجر الاجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة
وهي ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهي الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما تلحظ جناب
مفيض هذه الخيرات جنابا تبهرك عجائبه اي تغلبك وتدهشك ثم اقم الشرع واستقم
في التوجه الى ذلك الجناب القدس واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بقولكم
في قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الذاتي فهو محال وان عنيتم انه وجب
على الله كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير
ما وهو مع مبدأ الكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح للناس
بل يجب ان يوجد الله الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح لهم ثم
المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفساني
يحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة كما حكي في النمط العاشر وامتياز النبي عن ضده
بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الخير والشر عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على صدق
الانبياء وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار العالم
بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على العاصي لا يستقيم على

اصولكم

الرحمة

اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فواتها عنها ويلزمكم
ان نسيان العاصي لمعصيته يقتضي سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول
استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور
كاف في اثبات لمية تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعليل خلق الاسنان
مثلا بصلاحية المضغ التي هي غايتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل
بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس
الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك
القبيل كما مر واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية
كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص
بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر من القول بالعلم
والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار نفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس وهي
مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول ان العقاب للعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة
في النفس هي المقتضية لتعذبها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط
العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان تعيش الانسان
الا به انما هي امور لا يكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا بها و
يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب
او بأمر يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية
العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق
للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب
عنه هو الداعي وهو المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية وهو
المطلوب دونه   لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة هذه اثبت

غيره اعني الثواب والعقاب من هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فنقول للعارف كمالان حاصلان

بالقياس اليه احدهما لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه ولبدنه جميعا وهي ذكره للمطلوب

المتوجه اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد وذكر ان تعبده تعلقان بالحق الاول

جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق

العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه

اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف

على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته

فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على

العرفان وانما اختص العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على العرفان لان غير العارف يؤثر نيل

الثواب والاحتراز من العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر

شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه قوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة

العارف رياضة لقواه ليجرها الى جناب الحق وهو غيره فان جر القوى الى جناب الحق ليس هو الحق

ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد في تعبده غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد

غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصد لقصده غيره بالعرض ولاجل الحق كما فهمنا فهذا حكم

من حيث ملاحظة نفسه بالقياس الى الحق الاول وجعلها من جهتين اما باعتبار ملاحظة الحق

بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولانه مستحق للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة

بالقياس الى الحق فلما ذكره في قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع

ان تعبد العارفين يكون اما لذات الحق او لصفة من صفاته او لتكميل انفسهم وهي ثلث مراتب

ثم رتبها الشيخ الى الاولى بقوله وتعبده له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة

والى الثالثة بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول في هذا التفسير نظر اذ ان يكون للعارف مقصود ثالث

غير الحق وباقي كلام الشيخ يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى كون غرضه مخالفا لاغراض غيره بقوله لا

لرغبة

لرغبة او رهبة اي لا لرغبة في الثواب ورهبة من العقاب وبين وكون ذلك غرضا

بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا اي وان كان الرغبة والرهبة المذكورتان فيهما

للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعي الى العبادة والحق

مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب

الذي هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل

الشارح من الكسل سؤالا في القول بكون انه تعالى مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة

لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضي ترجيح احد طرفي المراد ولذلك لا يعقل الا في الممكنات

فان الشيخ ايضا برهن في اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلا بد وان يكون

حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول ونبه على ان كل

مريد مستكمل فاذن كل ما اراده الله تعالى لم يكن مراده هو الله بل استكمال ذاته واجاب

عنهما بانهما مصادرة على المط لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن والا

يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بالله لا لشيء غيره اولا و

فرمان الارادة للمتعلق بما يفعله المريد تقتضي امكان المراد واكمال المريد لا لتعلق الارادة به بل لكونه فاعلا

او لكونه مستحصلا للمريد تقتضي امكان المراد واكمال المريد لا الارادة بل لكونه وههنا ليس المراد

كذلك فاذن سقط الاعتراض المستحيل بوسط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة

فيستطعمها انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس

الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها

البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا

عنها عايفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق

بالملمس من اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها وانما

يعبد الله ويطيعه ليخوله في الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني ومنكح بهي

اذا بعد عنه فلا مطمح لبصره فزاوله واجزاء الالذات فتبعه وذبذبه المستبد بالقوس

ز شجون اليشار قد عرفت اللذة الحق ووتي وجهه سمتها متوجها على هذا الماخوذ بمين

الى ضده وان كان ما يتوفاه يكدّه مبذولا للكسب وعده المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة

اذا جاءت بولدها ناقص الخلق والولد مخدج والجنون المشتاق وحنكه السن وااحتنكه

اي احكمته التجارب فهو محتنك ومحنك وازور عنه اي عدل عنه وعاف الطعام او الشراب

اي كرهه فلم يتناوله وعكف على الشيء اكب عليه وطمح بصره الى الشيء اي ارتفع والعقب

البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي عليه السلام من وقي شر لقلقه وقبقبه

وذبذبه فقد وقي واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادي والشره اي الحمل وطلب

الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوّز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء او

غيره وهو من يزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة من العقاب ووجه العذر

نقصه في ذاته وفي كلام الشيخ لطائف كثيرة يتبين للمتامل فيها منها وصف اللذات الحسية

الخلقة وهي نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يقدر على مطالع البهجة الحقيقية الاعلى الذي

شيئا فانه يتعلق يده بما يمسه سوار كان ما اعلق به يده مطلوبا او لم يكن ومنها التنبيه على

زهد المتحلي غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه في صورة الزاهد واحرص الخلق بالطبع على اللذات

الحسية فان التارك شيئا ليستاجل اضعافه اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها نسبة همته الى النذالة

والضعة فان قوله لا مطمح لبصره مشعر بانه ادنى منزلة من ان يشتهي تلك اللذات الحسية ومنها التعبير

البالغ في تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في اول الفصل ان هذا الناقص المرحوم ينال

يا زجره ويطلبه بكده من اللذات الحسية حسب ما وعده الانبياء عليهم السلام وقد ثبت الى كيفية

ذلك في النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هي موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن

السعادة بالسعادة التي يلتقي بهم اشارة اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة

وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة

الوثيق

الوثيق فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد

اعتراه اي غشيه واعتلاق العروة الاعتصام بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين

وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى نهاية تنتهي بهم الى الوصول

اليه تعالى ويشرح ما يسنح لهم في منازلهم فذكرها في احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل

على ذكر مبادي حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهي المبدء القريب من الحركة

ومبداها تصور الكمال اللذاتي الخاص بالمبدء الاول الفائض اشاره على المستعدين من خلقه بقدر استعدادهم

والتصديق بوجوده تصديقا جازما سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهاني او كان

ايمانيا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الله تعالى فان كل واحد منهما اعتقاد

يقتضي تحريك صاحبه الى طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها

بانها حالة تعتري بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي

لا تزول ولا تتغير وهي مبدء او كه السر الى العالم القدسي وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم

واعلم ان الشيخ ذكر في النمط الثالث ان الحركة الارادية الحيوانية تترتب مبادئ مترتبة الادراك

ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المحركة المنبثة في الاعضاء

والحركة المذكورة هاهنا ارادية لكنها ليست بحيوانية فالمبادي المذكورة الاول منها المعبر

عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة وهما المعبر عنهما بالارادة

واما الحركة لانها لا يتبانيان الا عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف

لا يتصور مع سكون النفس الذي اشترطه هاهنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست جسمانية

والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات اللايقة بكل

صنف وذلك غير مناسب لما فيه اشارة ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى

اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن سنن الايثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتنجذب

قوى التخيل والتوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي

والثالث تلطيف السر للتنبه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة
المشفوعة بالفكر ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من
الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث
فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر به شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة
مستن الايثار طريقه والشرعة المتوارده وكلام رخيم اي رقيق تعالى رخم صوته رخامة والشمال
بالكسر الخلق والجمع شمائل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج الى الرياضة وبيان اغراضها
وانا اذكر قبل الخوض في التفسير ماهية الرياضة فاقول رياضة البهائم منعها عن اقدامها على
حركات لا يرتضيها الرائض واجبارها على ما يرتضيه لتتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي
مبدأ الادراكات والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها قوة العاقلة ملكة كانت
بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعو شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان يثيرهما التخيل والتوهم
بسبب ما يتذكره تارة وبسبب ما يتأدى اليه الحواس الظاهرة تارة الى ما يلائمها فتتحرك
حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها فتكون
هي امارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادي والعقلية متحيرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها
القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة
والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل العملي الى ان تصير متمرنة على طاعته منقادة في حركتها
يأمرها وتنتهي بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا يصدر عنها افعال مختلفة بحسب استيلائها
على الاولى وتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم يندم فيلوم نفسها فتكون لوامة
وانما سميت هذه القوى بالنفس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات
في التنزيل الالهي واذ ان رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت
الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة
العملية ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية واقرب اصنافها رياضة

العارفين

العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع
النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه
والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة فهي داخلة في الحقيقي في هذه الرياضة
ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم متدرجة من اول اصنافها الى منتهى
عندما ادونها فهذا اما قوله في الرياضة راجع الى المقصود فاقول الغرض الاقصى من الرياضة شيء
واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي هو الاستعداد وحصول
ذلك الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فان الرياضة بهذا الاعتبار
موجهة نحو ثلاثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية
والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة لتنجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفل الى الجانب
القدسي ويتبعهما سائر القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية عن الدواعي الحيوانية
المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان ملاحظة السر
مع الشيء اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه ولطف السر عبارة عن تهيؤه لان يتمثل فيه الصورة
العقلية بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ
لما فرغ من ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض
اما الاول فقد ذكر ان ما يعين عليه شيء واحد وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين المتنزه
عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر ان ما يعين عليه ثلثة اشياء الاول
العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة الى العارفين وفائدة اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل
البدن بالكلية متابعا للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق بالفكر صار
الانسان بالكلية مقبلا على الحق والا صارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل
فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني
هو انها ايضا رياضات ما لهمم العابد العارف وقواه ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى

خبا سلحق القدس بكلام والثاني الالحان وهي تعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها
بالذات ان النفس الناطقة تقبل عليها لاعجابها بالتأليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة
في الصوت الذي هو مادة النطق فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية في اغراضها الخاصة
بها فيتبعها تلك القوى ح يكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها تجعل الكلام
المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع اليها
فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس متنبهة لما ينبغي ان تفعل
فغلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ من الكلام المعينة للكمال
بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وسكون النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى لا سيما
اذا اقترنت بامور اربعة احدها يعود الى القائل وهو كونه زكيا فان ذلك كشهادة تؤكد
صدقه وواعظ من لا يتعظ لا ينجح لان فعله يكذب قوله والثلثة الباقية يعود الى القول اما واحد
يعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اي تكون مستحسنة واضحة الدلالة
على كمال مقصود القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قالب فرغ فيه المعنى وواحد
يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد النفس هيئة تعدها نحو الملكة
والقبول وشدته تفيدها هيئة تعدها نحو الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات تأثيرات
مختلفة في النفس يناسب كل صنف منها صنفا من الهيئات النفسانية والاطباء والخطباء
يستعملونها في معالجات الامراض النفسانية وفي ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك
المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اي يكون مؤديا الى تصديق
نفع المريد في السلوك برفق واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسير في صناعة الخطابة العمود
والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث فهذا ذكر
ما يعين عليه الشيخ الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكمية والكيفية
ولا يكون الامور البدنية كالامتلاء والاستيلاء المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك

العقلي

العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة
والثاني العشق العفيف واعلم ان العشق الانساني ينقسم كما تقدم ذكره الى حقيقي والى مجازي والمجازي
ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي مبدأه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق
في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي
يكون مبدأه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة
المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بالعشق العفيف
الى الاول من المجازيين لان الثاني مما تقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على
استخدامها القوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك
وهو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية معرضة
عما سوى معشوقه جاعلة الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه
من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف
وكتم ومات مات شهيدا ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت
له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهي المسماة
عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشي
اذا امعن في الارتياض عن الشيء اعرض وظهر واختلس السلب وومض البرق وميضا
واومض اي لمع لمعانا خفيفا غير مستوفي نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول درجات
الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعدادات المكتسبة بالارادة
والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد وقوله لاحظوا في تسمية الوقت قول النبي عليه السلم
لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان اللذان يكتنفان الوقت
لا يتساويان لان الاول حزن على استبطاء الوجدان والآخر اسف على فواته
ثم ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جانب القدس

يتذكر من امره امرا فخشه غاشي فيكاد يرى الحق في كل شي تو غل اي سار سريعا وامعن فيه
وتوغل في الارض اي سار سريعا وامعن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها فابعد ويوجد في بعض
النسخ بالوجهين اعني بتوغل وليشوغل والمراد بالمراد نظره حقيقة وعاج عنه اي رجع واثنى عنه
وعاج بدار اقام به والمعنى ان الاتصال بجناب الحق القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل عن
حالة الارتياض الذي كان معه الحصول امر قبيل ولعله الى هذا الحد يشتغل عنه عواديه
ويزول هو عن سكينته فيغيبه جليسه لاستيفاذه عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم تستفزه
غاشية ويهدى للتلبيس فيه على واستعمل معه السكينة الوقار والستوة في استوفزه وقعده
اي قعود انتصاب غير مطمئن والستوة الخوف وايا شبهه اي الستوة والتلبيس كالتدليس اي عوكتمان
العيب السبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا فاض الانسان بغتة فعله الستوة يكون
النفس الخالية عنه بحومر غير متناهية فينهزم عنه دفعة اما اذا توالى واستالف الانسان
به زال عنه الاستوفز لان النفس قد تا هبت لتلقيه اذ هي شوقة تعوده والعارف ينكر
من نفسه الاستوفاز المذكور الاستكاف عن التراي بالكمال فلذلك يكون كتمان ما يرد عليه
ليستعمل التلبيس فيه ثم انه تبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير
المخطوف مالوفا والوميض شهابا بينا ويحصل له معارفة مستوه كانها صحبة مستمرة ويستمتع
فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران في بعض النسخ مكان قوله ينقلب
وقته سكينة ينقلب له وقده يقال وفد فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع
وفد والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا مبينا اي
واضحا وفي بعض النسخ ثبتا اي ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اي مع الحق الاول والاشعار
واستقرار المتصفا ظاهر ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارف
قل ظهوره عليه فكان وهو غايب حاضرا وهو ظاعن مقيما تغلغل الماء في الشجر تخللها
وظعن اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب

الاخر

والاسفعالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بجسمه غايب عنه ظاعن
الى غيره ولعله الى هذا الحد انما تيزله هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان
يكون له متى شاء وفي بعض النسخ انما يسنى له ان ينقبح ويسهل عليه فيقال سناه اي
فتحه وسهله ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره على مشية بل كلما
لاحظ شيا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته الا باعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق
مستوفز ويحف حوله الغافلون يقال عرج وعاج اي رقي وعرج عليه اي تحال اقام
اليه وانعوج اي مال وانعطف والتعويج ههنا اما مبالغة في الارتقاء وانما هو الميل والالتفات
وحف واحتف حوله اي اطاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر فاذا اعبر الرياضة
الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح
يقال در اللبن وغيره اي نصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى
عنها لوصوله الى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق ودايا صار سره الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة
بالرياضة يحاذي بها شطر الحق بالارادة فيتمثل اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج
نفسه بما له من اثر الحق فكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة
وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس
فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول وهذه
اخر درجات السلوك فيه وهي عند المحو والفناء في التوحيد على ما ياتي وفي هذا المقام يزول
التردد والمذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان
الغيبة عن النفس لا ينافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا
من حيث زينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ او الملحوظ كونه لاحظا بعد لحظ النفس
الان هو ملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبله لانه كان ههنا كل لاحظ للنفس من حيث
هي متنعمة مزينة بزينة حصلت لها منه مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان لسبب الحق

اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجهة الى النفس وتارة متوجه الى الحق
ولذلك حكم عليه بالتردد واما هاهنا فهو متوجه بالكلية الى الحق واما لحظ النفس من حيث يلحظ
للمتوجه الى الحق لا ينفك من ملاحظ المتوجه فقط فهي لاحظ النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك
حكم هاهنا بالوصول الحقيقي فهذا ما شرحه وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد الفصول والدرجات
المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فيها مبدأ او وسط ومنتهى اذا كانت المفارقة من المبدأ
والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا مبدأ او وسط
وانتهاء والجمع تسعة فالشيخ اورد في فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات
الثلثة الاولى التي ذكر فيها اول الاتصال المستمر بالوقت وبكثرته بحيث تحصل في غير حال الارتياض
واستمراره بحيث يزول معه الاستمرار مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلثة التي بعدها
التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وبكون ذلك حتى يتلبس
اثر الحصول باثر اللاحصول واستمراره بحيث متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلثة
الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم التشبه واستمراره مع عدم الرياضة وثبوته
مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى الالتفات الى ما تنزه عنه شغل
والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان
بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص لما فرغ عن ذكر درجات السلوك
وانتهى الى درجة الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول
بالقياس اليه فبدا بالزهد الذي هو تنزه عما يشغل عن الحق وذكر انه التفات فقال الالتفات
الى ما تنزه عنه شغل سوى الحق شغل فاذن الزهد مؤد الى ما به تحرز عنه ثم عقب بالعبادة التي
هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتنقاد للمطمئنة الى افعالها التي صحته باعانة الارادة
ايا ما على ذلك وذكر انه عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس اي الاعتداد بتطويع النفس
يطيعها عجز فاذن العبادة ايضا مؤدية الى ما به تحرز عنه ثم عقب بما فوق درجات السلوك التبجح

لا

الى ان الثلثة على نقصانها تتضمن الثلثة على نقصان قبلها وذكر ان التبجح بما يحصل
لذلك المتبجح من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة
فانه يقتضي ترددا من جانب الى جانب يقابله وقد ابتغي بذلك الهداية من التحير فقال
والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه فاذن الوقوف على هذا
الدرجة من السلوك ايضا مؤد الى ما يحترز عنه السلوك ثم ذكر ان الخلاص هو جمع ذلك
بالوصول الذي ذكره في اواخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك ظهر
انه معنى قولهم والمخلصون العرفان مبتدأ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن
في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف قد جمع
الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واقول في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق
ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى يكون بشيئين تنقية
وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما درجات
اما درجات التزكية وهي التي مر ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب التفريق والنفض
والترك والرفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لاحدهما على الاخر
ومنه فرق الشعر والنفض تحريك الشي لينفصل عنه ما استحقره بالقياس اليه كالغبار عن الثوب
والترك تخلية والقطاع عن شي لينفصل والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان
مبتدأ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق بابعادها نفض للاثار
تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها من ذاته تكميلا لها بالتجرد عما سوى الحق والاتصال
به ثم ترك لتوخي الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته فهذه درجات التزكية واما التحلية وهي
التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها قال
ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة
بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شي من الموجودات وكل ارادة

مستوفية في اراداته التي يمتنع ان ينال عليها شئ من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو
صادر عنه فائض من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي
بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله
بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جمع صفات هي صفات الحق للذات المريدة بالصدق
ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة
بالقياس مبدأ الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك
سائر   او لا وجود ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موصوفة
للصفات بل الكل شئ واحد كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو هو لا شئ غيره وهذا
معنى قوله منته الى الواحد وهناك لا يعبر وصف ولا سالك ولا سلوك ولا عارف ولا معروف
وهو مقام الوقوف   من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان
كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهنالك درجات ليست اقل
من درجات ما قبلها آثرنا فيها الاختصار لانها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال
عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة
ومن الواصلين دون السامعين للاثر العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف والى حالة
غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق
شيئا غيره وهذه حال المتبجح بزينة ذاته وان كان والا من عرف الحق وغاب عن ذاته
فهو لا محالة غاب عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو قد وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف
فقط وهو الخائض لجة الوصول اي معظمه وهناك درجات هي درجات التحلية بالامور الحقيقية
الوجودية التي هي النعوت الالهية وهي ليست اقل من درجات ما قبله اعني درجات التزكية
من الامور الخلقية التي تعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات تحيط بمشاهد
والخلقيات كالاحاطة غير متناهية والى هذا اشير في قوله تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات

المقال

ربي

لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي الآية فالادنى تحاذي تلك الدرجات مسلوك الى الله
وهذه السلوك في الله وينتهي السلوك كان بالفناء في التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه
الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعاني التي تتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها
ثم يتذاكرونها ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التي لا يصل اليها الا غائب عن ذاته فضلا
عن قواه البدنية فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان
المعقولات لا تدرك بالاوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والتخيلات لا تدرك
بالحواس كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب
على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان
ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف المقال عنها غير الخيال لما سبق في النمط العاشر
من ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمطالعة العالم القدسي قد يتراءى في خيالاتهم امور
تحاكي ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدا   العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه
كما يبجل الكبير وينبسط من الخامل كما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شئ
فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوي والجميع عنده سواسية اهل للرحمة قد شغلوا بالباطل المنوع
من ذكر درجات العارفين شرع في بيان اخلاقهم و   لهم تعالى رجل هش بش اي طلق
الوجه طيب وبسام اي كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية
اي اشباه وهي قرينة الاشتقاق من لفظ سواء ووزنه فعافلة او ما يشبهها وليست الى ما يكسر
ومعنى الفصل ظاهر وهذا ان الوصفان اعني الهشاشة العامة وتسوية الخلق في النظر اثران لخلق
واحد يسمى بالرضا وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شئ ولا خوف من هجوم شئ ولا حزن على
شئ والاشارة اليه من قائل ورضوان من الله اكبر ومنه تسمية بعض قولهم خازن الجنة
ملكا اسمه رضوان   العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الهمس فضلا عن
سائر الشواغل الخارجية وهي في اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا ما حجاب من نفسه او

وكذا سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما مشغول بالحق من كل شيء واما مفتوح للجانبين
لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لبس الكرامة فهو اهش خلق الله ببهجته الهش
الصوت الخفي وخفيف الحس دوي وبه وكذلك خفيف جناح الطائر وخلجه جذبه وانتزعه
وطلع اليه شعور وازعجه فارتج العلو من مكانه فانقلع وتاح له ان تقدر وفي رواية باح اي ظهر
في ملكه يقال باح بسره اي اظهره والمعنى ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها الاحساس بسره
الى الحق اذ ظهر في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق او قدر له حجاب امام جهته
نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصول او من جهته وكذا سره كان ان يتمايل في فكره
فيعرض له التفات الى شيء غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب احد الامرين وصوله الى الحق بل يسقط
فينغلق عليه بسبب ذلك الساتر سره كل وارد غير الحق والملالة من كل شاغل عنه بلا تحمل
شيئا مما وصفناه واما عند الوصول او الانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو
من احد امرين احدهما ان يكون له القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره
الا القصور بها او لشدة الاشتغال وح يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل ما يرد عليه من الحس
الخارجية والثاني ان يكون له القوة بحيث تفي بالامرين فلا يتم الامور الخارجية لانها لا تكون
شاغلة اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون ح اهش الخلق ببهجته فيستلقي ما يرد عليه
مع انبساط وبشاشة   العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند
مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله في القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح
لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله   لم يعنيه اي لا يهمه الحديث
من طلب ما لا يعنيه فانه ما يعنيه والتجسس التفحص وتحسس الشيء اي تحرى خبره واستهواه
الشيطان وتحيره اي استهام وغيره ان يشتبه الى العار وجسم اي عظم وغار الرجل على اهله
يغار غيرة ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مشغولا على
شانه فارغا عن غيره غير متتبع لعورة احد ولا بتجسس الاخبار او خائف او غائب ولا يستهويه

الغضب

الغضب عند مشاهدة منكر بل يعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف
امر برفق ناصح لا بعنف معير امر الوالد ولده وذلك لشفقته على جميع خلق الله واذا عظم
المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن   العارف
شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل
وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان تجرحها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره
مشغول بالحق الكرم اما يكون ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول
يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجري مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثاني
يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد
وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكر الشيخ وذكر علله   العارفون قد يختلفون
في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر فربما استوى
عند العارف القشف والترف بل ربما اثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل
والعطر بل ربما اثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما
صغا الى الزينة واحب من كل شيء عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر
عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد اليها في كل شيء لانه مزية حظوة من العناية
الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد اطلقته هذا الى عارفين وقد يختلف
في عارف بحسب وقتين يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير واصابه قشف
والمتقشف الذي يتبلغ بالقوت والمرقع والترفه التنعم والتفه وهو التفل بين التفل اي غير
متطيب وصغى اي مال وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة البحر درته والخداج النقصان
والسقط الردي للمتاع والارتياد الطلب مع اختلاف في همم وذهاب والهاجس الخاطر
الحظوة وحظيت المرأة عند زوجها حظوة بالضم والكسر اي قربا ومنزلة وعكف عليه اي
اقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفي قوله مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون

من قبيل ما تكلف عليه بهواه وجهان من السبب يميل العارف الى البهاء احدهما فضل العناية
به والثاني مناسبته للامر القدسي — العارف ربما ذهل فيما يصار اليه فغفل عن
كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح
بخطيئة ان لم يعقل التكليف اجترح اي كسب والمراد ان العارف ربما ذهل في حال اتصاله
بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف
الشرعية فهو لا يصير بذلك متأثما لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل
التكليف في وقت يعقله وكذلك بمن يأثم بترك التكليف من لم يكن يعقل التكليف كالمجانين
والغافلين والصبيان الذين هم في حكم المكلفين — جل جناب الحق عن ان يكون
شريعة لكل وارد او ان يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن
ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه واشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له
الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه اي تقبض نفور والمراد ذكر قوله عز الواصلين
الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور الفن المذكور في هذا النمط وهو جهلهم بها
فان الناس اعداء ما جهلوا او الى ان هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب والبحث
بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب بحسب الفطرة

النمط العاشر في اسرار الايات

يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في صدور الايات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن
من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء ويبين الوجه في ظهور امور غريبة
مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال — اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت
المرزوق له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة
يقال ما رزأته ماله اي ما نقصت واذ رزأ الشيء انتقص منه ومنه الرزية وانما
وصف قوت العارف بكونه مرزوقا للارتباط على تلك المؤنة وقلة رغبته في المشتهيات
الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملكت فاسجح اي سهل الفاظك وارفق [illegible]

يذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية
انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء
مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك ومع ذلك تحفظ عليه حياته
الامساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة
واما نفسانية كالخوف والقلب وذلك يدل على الامساك عن القوت مع العوارض
الغريبة ليس بممتنع بل موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب العارضين في فصلين
ازالة للاستبعاد واشار الى وجود سببه في المواضع المطلوب في الفصل الثالث
بعدهما فان قيل بين الامساك عن القوت الذي يكون بسبب الامراض الحادة
وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية هاهنا واحدة لما يتغذى بها اعني المواد الردية
وفي سائر المواضع غير واحدة له لذلك فاذن امكان الامساك في سائر الصور مطالب عن الوقت
مع ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت
في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك لا يقدح
فيه بشبهة ايس قد بان لك ان الهيئات السابقة الى النفس قد يهبط منها هيئات
الى قوى بدنية كما يصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس
وكيف لا وانت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز
افعال طبيعية كانت مواتية بتة في هذا الفصل على القوت الكائن عن العوارض النفسانية
بقوله ايس قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس
والبدن قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه اولا اذا راضت النفس المطمئنة
قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزعج اليها احتيج اليها او لم يحتج
فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال
الطبيعية المنسوبة الى قوة النفس النباتية فلم تقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة المرض

وكيف لا والمرض الحاد لا يمنع من التحليل للحرارة وان لم يكن تصرف الطبيعة ومع ذلك فعرض
المرض مضاد مسقط للقوة ولا تجد له في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض مثل
الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض
المضاد للقوة وله معين ثالث وهو السكون البدني من حركات البدن وذلك
المعين فالعارف اولى بحفاظ قوته فليس بمحكي لك من ذلك مضاد لمذهب الطبيعة
السبب في كون الوجدان مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي
المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها التي منها الهضم والشهوة
والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين الامساك الوجداني والامساك المرضي دون ما يقايس
بينه وبين الامساك الوجداني والامساك المرضي الخوفي لان الخوف والوجدان
نفسانيان فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للامساك اعتراف بتجويز كون الآخر
النفسانية سببا له اما المرض فمخالف لهما للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي
تتصرف الغاذية فيها والشيخ بين امرين الوجدان باقتضاء الامساك اولى من المرض
لان المرض في بعض الصور يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى المادة
البدن وهو تحليل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريزية المسماة بسوء المزاج فان الحاجة
الى الغذاء انما يكون لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة اشد والثاني
راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وانما يحتاج
الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا يوجد الا مع تعادل الاركان وتغذي الحرارة
الغريزية وكلما كانت القوى اقوى كانت الحاجة الى حفظها اشد والوجدان يختص بامر يقتضي
الى عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها
عند مشايعتها للنفس فاذن الوجدان باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك
جواز اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة

اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل
ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة هذه خاصة او في العارف
قد ادعي امكانها في هذا الفصل وسيجيء بيانها في فصل بعده بيّنه قد يكون للانسان
وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة
ما فيسقط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له خوف او حزن
او يعرض لنفسه هيئة ما فتتضاعف منتهى منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض في الغضب او
المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت
للعارف هذه كما يعن عند الفرح له سلطانا او غشيته عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه
حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق
ومبدأ القوى واصل الرحمة الملية القوة والاسترسال الانبعاث والاعراض السكر ومن
اعرض والهزء النشاط والارتياح واولت له اي اعطت يقال اوليته معروف والسلام
القهر واعلم ان مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيواني ما العوارض المقتضية لانقباض الروح
وحركته الى داخل كالخوف والحزن تقتضي انحطاط القوة والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب
والمنافسة او لانبساطها انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل تقتضي ازديادها
وانما قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لافراده بالتحليل والارواح
الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض
له ويحركه اعزاز الحق او حمية الهية اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره
عليها امرا ممكنا ومن ذلك يبين معنى الكلام المنسوب الى علي عليه السلام والله ما قلعت
باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعته بقوة ربانية اشارة اذا بلغك ان عارفا حدث
عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان
لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة هذه خاصة اول شروع المذكور في ادعائها

في هذا الفصل وسبيينها في ستة عشر فصلا بعده شارة التجربة والقياس مطابقان على ان
للنفس الانسانية ان ينال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع عن ان يقع مثل ذلك
النيل في حالة اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع
والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد وجد ذلك في نفسه تجارب الهمته
اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر واما القياس فستبصر فيه من
شبهات يرتسم بيان المطلوب على وجه تتضمن تذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة
النوم فالاطلاع على الغيب في غير تلك الحالة ليس ببعيد ولا منه مانع الا ما يمكن زواله
ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات واما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس
والتجربة تثبت بامرين احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني
باعتبار حصوله للشخص نفسه وهو التعارف وانما جعل المانع عن الاطلاع النوم فساد المزاج
وتصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم في نفسه المتخيلة وحفظه وذكره بالمستذكرة وكونه
مطابقا للصور المتمثلة في المبادي المفارقة الى زوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى ما سيأتي
بيانه قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقش على وجه كلي ثم قد
نبهت ان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر
عن راي جزئي ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات في العالم
العنصري ثم ان كان ما يلوح من طرف من النظر المستور الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد
العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما
لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كمالا لا اختصاص للاجسام السماوية زيادة
معنى في ذلك لتظاهر راي جزئي وراي كلي ويجتمع لك مما نبهنا عليه ان للجزئيات في العالم العقلي
نقش على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت او النفسان
معا القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتي نومه ويقظته مبني على مقدمتين

احديهما

احديهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادي العالية قبل كونها والثانية ان
للنفس الانسانية ان يرتسم بما هو مرتسم فيها فالمقدمة الاول قد ثبت فيما مر والشيخ
اعادها في هذا الفصل فقوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي
نقش على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي بالعقول وقوله ثم
قد نبهت لان الاجرام السماوية الى قوله في العالم العنصري الى ما ثبت من وجود نفوس
سماوية منطبعة في موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزئية هي مبادي لحركاتها والى
ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك
يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها
في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات
الحسية مرتسمة في شيء اخر وذلك ما تقتضيه اراء المشائين ثم اشار بقوله ثم ان كان ما يلوح من طرف
من النظر الى قوله لتظاهر راي جزئي وراي كلي الى الراي الخاص به المخالف لراي المشائين وهو
اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قول بارتسامهما معا في شيء
واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظ كان في قوله ثم ان كان ناقصة ما يلوح اسمها وخبرها
ما بعده الى قوله كما لا يتعلق به وخبرها وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالي
القضية ومعناها ان ارتسام الجزئيات في المبادي على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة
يكون اتم وذلك لتظاهر رايين عنده احدهما كلي والاخر جزئي فانهما قد يتلازمان النتيجة
كالذي هو الانسان ولفظ مستور يروى في بعض النسخ بالرفع على انه صفة لطرف من النظر
ومرور في بعضها على انه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوح وهو الصحيح لان الموصوف
بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس الذي ذكر الشيخ في مواضع انه لا النظر المؤدي الى ذلك
الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوح وانما جعل هذه
المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه وامثالها انما تتم

مع البحث والنظر الكشف والذوق والحكم المشتمل عليها متعالية القياس الى الاول ثم ان
الشيخ لما فرغ عن تذكار ما مر اشار الى ما احتج به ذلك بقوله وتجتمع لك مما نبهنا عليه الى ان
قوله شاهوه ما وقت الى الحاصل من الى الشاهدين وبقوله والنفسان معا الى انقضاء حجة
دايه وفي بعض النسخ والنفسان معا وهو اظهر اي وفي العالم النفساني الى النفس وامثالها
جوبية الجسمانية الاول والنفس ان معا بحسب الى الثاني اشاره والنفس لك ان تنتقش
بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحايل قد علمت ملكة بين لكن ان يكون بعض
الغيب ينتقش فيها من عالمه ولا تزيدنك استبصارا هذا الفصل يشتمل على تقرير المقدمة الثانية
التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين
وجودي هو حصول الاستعداد وعدمي هو زوال الحايل لان قابلية النفس انما يتم بهذين
الشرطين والفعل الصادر من الصدور عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد ثبت
قابلية ما ذن ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن
البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلا ما اشار الشيخ منه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي وعده
فصول ميثه القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوه
وبالعكس واذا تحرك الحس الباطن بعمله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس فاذا
انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر مال العقل اليه فانبتت دون وكذا الفكر الشي يعوقها
كثيرا الى اليه وعوض ايضا شي آخر وهو ان النفس انجذب الى جهة الحركة بالقوة فتخلى عن افعالها
التي لها بالاستبداد واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصريفها ما دام الحس
الظاهرة ايضا ولم ينقاد عنها الى النفس المعتد به المذكور في الفصل السابق مبني على مقدمات
منها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس بعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك
الافاعيل وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة ومثل الغضب والشهوة ثم الحس
الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخير اكثر فاعاده وليذكر الكلام وبدا

باشتغال

باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر مال
العقل اليه ... الانجذاب الفكر الذي هو آلة العقل ... وكذا الفكر ... منبعثا للعقل نحو الظاهر
منقطعا بدون تلك الحركة المفقودة الى الآلة وفي بعض النسخ مال الفعل الذي الى ذلك
الانجذاب العقل اليه وفي بعض النسخ اصل العقل الذي اصله مع سلوكه سبيله ... ثم قال
وعرض ايضا شي آخر وعرض العوام اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما
يدركه شي آخر وهو كلها من افعالها الخاصة بعين التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة
وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال فاذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت
تصريفها جارت الحواس الظاهرة اي ضعفت تقال جار الحر والرجل اي ضعف المرض والعجز
النسخ
جارت اي تحيرت في امرها والباقي ظاهر تتمه الحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكن منه صار
النقش في حكم المشاهدة وربما زال الناقش الحسي عن الحس وبقيت صورته وهيئته في الحس
المشترك فبقي في حكم المشاهدة دون المتوهم وليحضر ذكرك ما قيل لك في امر القطر النازل خطا
مستقيما وفي امر الشعلة النقطة الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك
صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها مع
بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس لو امكن هذه
مقدمة اخرى وهي تذكير ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان الرسم فيه يكون مشاهدا ما دام
مرتسما فيه ولا ارتسام بسبب لا محالة اما من خارج واما من داخل والذي من خارج يحدث تارة مع حدوث
الغيب لحصول صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول وتارة مع
بقاء السبب كبقاء صورته المستقل الى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني وتارة مع
زوال السبب كبقاء صورة المكانية في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه الامور
الثلاثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر خطا لا يتم الا بها واما الارتسام الذي يكون بسبب
داخل فيحتاج الى دليل على وجوده كما سيأتي ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده

مشاهدة قد يشاهده قوم من المرضى والمحرورين صورا محسوسة ظاهرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقد يجاوز من المرايا المتقابلة يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالي من السبب الداخلي وتقريره ان صورا التي شاهدها المبرسمون من المرضى مثلا والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلي ممن يغشى عليهم ليست لمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا بموجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنة من شانها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تاديه الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن هو القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن هو النفس التي تحاذي الصور منها لوا سطة لتاثيرها الحس المشترك على ما سياتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش بالصور الكائنة في معدن التخيل والتوهم اي صور التي تتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا احدثت بالتصرف فيها ارتسم ما يتعلق بعض بها ذلك من الصور في الحس المشترك كما كانت تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك اي ينتقش ما يتعلق الخيال والوهم بالصور او لو حقها فيهما عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا يسمى تعاكس الصور في المرايا المتقابلة وهذا ما في الكتاب وقول الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا في الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة التعليلية كافية في الفرق بين الصنفين فتبينه ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسم فيه عن غيره كانه يزيله عن الخيال برا او يغصبه عقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاحتمال متصرفا فيه بما يعنيه فيشغل بالاذعان على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة فاذا سكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور المحسوسة

مشاهدة

مشاهدة ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني كما يشاهده قوم ما داموا الرسم والمرسم موجودين لولا مانع يمنعها عن ذلك والمانع كما ذكره ايما علم ان هناك مانعا فيبين الشيخ هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى مانع التخايل عن القبول الصور من السبب الباطني لكونه فيره عن المتخيلة الى الحكم بسيطا وبعضه غضبا والى مانع الفاعل عن الفعل وهو العقل والوهم اي سائر الحيوانات فانهما احداثها غير الصور المحسوسة اجبر التعقل والتخيل على الحكم عما لطلعا انه وشغلاه عن التصرف في الحس المشترك فهما يضبطان التفكر والتخيل عن الاعمال ويحمل مع اضطرابات المتصرفين فيه لما يعينهما من الامور المعقولة او الموهومة واما اذا اسكن احد الشاغلين على ما سياتي فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله ولوح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعترض الفاضل الشارح بان الصغير ان امكن تقبل الصور الكثيرة من غير تشويش امكن ان يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور ان لم يكن استحال ان يكون جزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة والجواب ما مر في فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يمنع الالتفات الى الجانب الاخر اشارة النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس الاصل ايضا بما يحدث نحو الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة والطالبة للراحة عن الحركات الاخر الجداباقة ودللت عليه فانها ان استبدت بافعال نفسها شغلت عن اعمالها على ما نبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب الى الطبيعة شغلا على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوى قوية السلطان وصرت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش للمتخيلة مشاهدة في المنام احوالا اي حكم المشاهدة يريد ان يذكر الاحوال التي امكن فيها احد الشاغلين او كلاهما وبدا بالنوم فان سكون الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني انما يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة في حال النوم

يشتغل في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه ويطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية
للاعياء فيتحد النفس اليها بسببين احدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها لبطل احد شانيها
لاشتغالها الطبيعية على امر اشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على
تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لاجل
نهوض البحران بسبب احتياجها الى تدبير البدن لاعداد الغذاء واصلاح امر الاعضاء وفي النفس يكون
في المرض مشتغلة بمباونة الطبيعة في تدبير البدن ولا شك لتعلقها الخاص الابعد عود الصحة فان
الشاغلين في النوم يسكنان ويبقى للتخيل قوم السلطان الحس المشترك غير ممنوع عن القبول لكونه حينئذ
الصور المشاهدة ولهذا قلما يخلو النوم عن رؤيا مشاهدة اذا استولى على الاعضاء رطوبة
مرض احدث النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي هو احد
الضابطين فلم يستكرا عن لوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك بغير احد الضابطين معناه
ظاهر وهذه الحالة اقل وجودا لان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك
لا يكون احد الشاغلين ساكنا بعينه انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها
عن المحاكيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس
كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها للجانب الاخر فضلة
اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان
تحفظها من مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى لما فرغ عن اثبات ارتسام
الصور في الحس المشترك من السبب الباطن وبيان كيفية ارتسامها في حالة النوم والتيقظ اراد ان
ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطني فقدم لذلك مقدمة تشتمل
على ذكر خاصة للنفس وهي انها كلما كانت قوية لم يشغلها اشتغالها بافعال تخصها قواها عن الافعال
الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت القوة والضعف من الامور
القابلة للشدة والضعف كان مراتب النفوس بحسبهما غير متناهية قوله انه كلما كانت النفس اقوى

قوة

قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن المجاذبات
اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاول تصحيف لها اما على الرواية الاولى
فبيانه ان المتخيلة انما تشتغل على الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط
ما يناسبها المحاكاة لا غير وانفعال النفس عن محاكيات المتخيلة شغلها عن افعالها الخاصة
بها فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة قليلا بحيث
لا يعارضها المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها لكلي الفعلين اشد واما على الرواية
الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها عن المجاذبات المختلفة المذكورة
فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد
وكلما كانت اضعف كان بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها
من فعل او اقل وكان يحصل منها لذلك الفعل فضلة اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها
عن مضادات الرياضة احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة عن الزيادة واقبالها على ما يقويها
اليه اقوى عنه اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص
عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش
في الحس المشترك وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد
يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى السكون والفراغ فيسنح
النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرا على النفس نقش اترع التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك
اما لتنبه من هذا الطارئ ولحركة التخيل بعد استراحة ووهنه فانه سريع الحركة الى مثل هذا التنبه واما
لاستخدام النفس النطقية له طبعي فانه معاون للنفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل
حال ترجرج الشواغل عنها انتقش في لوح الحس المشترك يكون للنفس فلتات اي فرص تجد بها النفس
فجاة وسانحات وهي والروح الصاعدة والمعنى ان الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان تجد النفس
اتصال بالعالم القدسي نوعه تخلص فيها عن استعمال التخيل فيرتسم فيها شي من الغيب على وجه كلي

يتبادر اثره الى التخيل فيتصور التخيل في الحس المشترك صورا جزئية مناسبة لذلك الارتسام العقلي وهذا
انما يكون في احدى الحالتين احديهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل
فان التخيل مع هذا المرض واما التحلل الذي يعرض للروح المنصب الى وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة
الفكرية واذا وهن التخيل سكن فيتوجه النفس نحو عالم القدس بسهولة فان ورد على النفس السانح
متى تحرك التخيل اليه بسبب امرين احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح فزال كلاله وكان
اوان واقوى يبادر بحسب لكونه بالطبع سريع التشبه للامور الغريبة وثانيهما التخيل وكان الشاغل
متباعدة بسبب النوم او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك اشاره واذا كانت النفس قوية الجوهر
تسع جوانب المتجاذبة لم يبعد ان تقع لها هذا الخلس في الانتباه وحال اليقظة فربما نزل الاثر
الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا والخيال يلوح الحس
المشترك الى جهته فيرسم ما انتقش فيه منه كما انتقش النفس الناطقة مظاهره لغير صارف عنه مثل ما
يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا مسموعا او متمثلا
او غير ذلك وربما تمكن مثال موفور الهيئة او كلاما محصل النظم وربما كان في اجل احوال الزينة
مثال الاثر النازل من الذكر الواقف هناك قول النبي عليه السلام روح القدس نفث في روعي
كذا وكذا ومثال ما يستتبع الاثر الاشراق في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الانبيا
عليهم السلام من مشاهدة صور الملئكة واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين
توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف ويفعله في الاولياء والانبياء انعكاسهم العلوية الكريمة
القوية فهذا اولى واحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا في الضعف والشدة
فمنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف به اذا صاح ومنه ما يكون بمشاهدة
مثال موفور الهيئة او استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون في اجل احوال الزينة وفي بعض النسخ
في اجل احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة حيثية
ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل [illegible]

الى

تحصلها
الى شبيهه او الى ضده وبالجملة الى ماهو منه بسبب وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم
نحن باعيانها ولو لم يكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات
الفكر مستعملي الحد والوسط وما يجري مجراها بوجه ولا في تذكر امور منسية وفي مصالح اخرى وهذه القوة
يرجعها كل سانح الى هذا الانتقال او الضبط وهذا الضبط اما لقوة من معارضة النفس او لشدة
جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن
التلذذ والتردد وضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس البصر ذلك محاكاة
المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها للخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها للشرور والرذائل
باضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء
بالالوان السود وقوله ما نستعين به في انتقالات الفكر مستعملي الحد والوسط او مستعملي الحدود
فينبغي ان اظهرهما الاخير ان طلب الحد الاوسط للقياس استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة
منه وما يجري مجرى الحد كالوسطى هو الجزء المستثنى في القياسات الاستثنائية او ما يشبه
الاوسط في الاستقراءات والتمثيلات والمصالح الاخر التي ذكرها هي ما يقتضيه العقل والفكر
من الامور الجزئية التي ينبغي ان يفعل او لا يفعل فهذه القوة اعني المتخيلة تنجذبها تعليمها وكلما شدة
كل سانح من خارج او باطن الى هذا الانتقال او ينضبط الا ان ينضبط وللضبط سببان احدهما
قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت وقع التخيل على ما يريده وامتنع عن ان
يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الراي حال تفكرهم في امر مهم وثانيهما شدة ارتسام
الصور في الخيال فانه صارف للتخيل عن التلذذ والالتفات يمينا وشمالا وعن التردد ذات الجهتين
قداما وورا كما يفعل الحس البصر ذلك عند مشاهدة حالة قريبة بعوارضها والذهب عنده [illegible]
ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض
هذا الفصل تمهيد قاعدة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية حالتي النوم
واليقظة الى تعبير وتاويل كما سياتي اشارة فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة

قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال
الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويتخلى عن الصريح فلا ينضبط الذكر وانما ينضبط انتقالات التخيل
ومحاكياته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عنده بلقوة رابطة الجاش فيرتسم الصورة في الخيال
ارتساما جليا وقد يكون النفس بها معتنية فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقال
وليس انما يعرض لك ذلك عن هذه الاثار فقط بل وفي اثناء تشوش افكارك في اليقظان وربما انضبط
ما لك في ذكرك وربما انقلب عنه الى اشياء متخيلة تلتبك معه فيحتاج الى ان يحلل بالعكس وبقصر عن
السانح المضبوط الى السانح الذي منه منتقلا عنه اليه وكذلك الى الاول وربما انتقض لاصل منهم الاول
وربما انقطع عنه وانما اقتضته بضرب من التخيل والتاويل للاثار الروحانية السانحة للنفس في النوم
والتيقظ مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها او شدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له
اثر بذكره ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوي يكون النفس عنده بلقوة رابطة الجاش
اي ثابتة شديدة القلب لكون معتنية بها فيحفظ لا يزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست
لهذه الاثار فقط بل ولجميع الخواطر السانحة فمنها ما لا يشتغل الذهن عنه ومنها ما ينتقل ويتساوق
وينقسم الى ما يمكن ان يعود بضرب من التخيل والى ما لا يمكن فيه ذلك تذنيب فما كان من الاثر
الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا
او حلما لا يحتاج الى تاويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك
يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات فالوحي الى تاويل والحلم الى تعبير الفرق الخاص
وانما يختلف التاويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال لا ينتهي
الى مناسب حقيقي انما يكفي فيه مناسب ظني او وهمي وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص شخص ويختلف
النص بالقياس الى شخص واحد في وقتين او بحسب عادتين وباقي الفصل ظاهر بما قدم المقصود
من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلب اشارة انه قد يستعين بعض الطباع
بافعال يعرض بها للحس حيرة وللخيال وقفة فيستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد

وجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله للمتلقى او يؤثر عن قوم من الترك انهم اذا فزعوا
الى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه
ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل
بعض من يستنطق في هذا المعنى بتامل شيء شفاف مرعش للبصر بحركته او مدهش
اياه بشفوفه ومثل ما يشغل بتامل لطخ من سواد براق او باشياء تترقرق او باشياء تمور
جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير مما يحرك الخيال تحريكا محيرا فكانه اجبار لا طبع وفي جرها
اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو بطبعه اقرب الى الدهش و
ولقبول الاحاديث المختلطة واجدر كالبله والصبيان وربما اعان على ذلك
الاسهاب في الكلام المختلط والايهام بمس الجن وكل ما فيه تحير وتدهش واذا
اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة
يكون لمحال ضربا من ظن قوي وتارة يكون شبيها بخطاب من جني او بهتاف
غائب وتارة يكون مع تراءي شيء للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة
[illegible] والشد الحثيث العدو السريع ولهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب
او العطش وكذلك الرجل اذا اعيا والرعش الرعدة وارعشه اي ارعده والازعاج
الاضطراب والدهش التحير وادهشه اي حيره وترقرق اي تلالا ولمع والمور الموج
موحار اهتبال الفرصة اغتنامها والاسهاب اكثار الكلام وتلبيس الملبس يقال للذي به مس
من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامور اي باشرها
بنفسه واما الاشياء التي ذكرها مما يشغل من يستنطق وقدمه موقفه فالشيء الشفاف المرعش
للبصر بحركته يكون كالبلور المضلع او زجاجة مضلعة اذا ادير بحيال شعاع الشمس او الشعلة
القوية للشمعة والدهش للبصر بشفيفه يكون كالبلور الصافي المستدير واما اللطخ من سواد
براق فهو لفرط ناظر الابهام بالدهن وبالسواد المتشبث بالقدر حتى يصير اسود براقا

فهو لطيف باطن الابهام بالدهن وبالسواد المتشبث بالقدر حتى يتحير ويقابل بالشي المضي كالزجاج
فانه يحير الناظر اليه والاشياء التي تترقرق كالزجاجة المدورة المملوءة الموضوعة حيال الشمس
او الشعلة والاشياء التي تمور كالماء الذي تموج تموجا شديدا فرانا او غيره لا لحاح التموج او الريح عليه او العلاج
الشديد وما يشبهه وباقي الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد والبيان المذكور فيما
من الفصول بالجري مجرى الامور الطبيعية بشبه اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة
لها انما هي ظنون امكانية صيرت اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان لكنها
لما ثبتت طلب اسبابها ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال
او يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب له كون وصحة داعيا
الى طلب سببه فاذا اتضح حصلت الفائدة واطمانت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم
فلم يعارض العقل فيما يربا به عنها وذلك من اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت
جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة
هان عليه ان لا يصدق التفصيل تعال ربات القوم ربا بارتيبتهم وذلك اذا كنت انهم طلبوه من رب
وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع الى الغيب بالعكس الى سائر القوى وباقي الفصل ظاهر وهذا في
كلامه في كيفية الاخبار عن الغيب تنبيه ولعلك قد بلغك عن العارفين اخبار يكاد ان ياتي بقلب العادة
فيبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى لهم فشفوا
او دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه اخر او دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان او السيل
او الطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم تنفر عنه طائر ومثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف
ولا تعجل فان لامثال هذه الاشياء اسبابا في اسرار الطبيعة وربما يتاتى لي ان اقص بعضها عليك لما ارج
من بيان الايات الثلاث المشهورة التي تنسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه
على اسباب سائر الافعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل
الذي يتلوه وانما قال يكاد ياتي بقلب العادة ولم يقل ياتي بقلب العادة لان تلك الامور لا تبعد عنه

بعد

من بعض علل عللها المرجحة اما بالجارية للعادة اما بما هي خارقة لها بالقياس الى الامر الذي تملك
العلل الموتان على وزن الطوفان موت يقع في البهائم اما الموتان على وزن الحيوان فهو
ما يقابل الحيوان من المتعيبات وهو غير مناسب لهذا الموضع تذكرة وتنبيه اليس قد بان لك
ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من علاقة اخرى وعلمت انه لا يمكن قصد
العقد منها وما يتبعه تتادى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض
فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ومع اوهام الناس يتغير مزاج
مزاجا او زوالا ومثله الامراض والافراق منها فلا تستبعد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها
بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية تكون قد اثرت بمبدا جميع ما
عددته اذ مبادي هذه الكيفيات كلها وقد علمت ان ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد بارد
فلا تستنكر ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في اجرام اخرى تنفعل عنها انفعال بدنها
ولا تستنكر ان تتعدى من قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى تفعل فيها لا سيما اذا كانت شحذت
ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها التذكرة في الفصل
لشيئين احدهما ان النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن
من غير تعلق التدبير والتصرف والاحزان هيئة الاعتقادات المتمكنة من النفس وما يتبعها كالـ
والتوهمات بل كالخوف والفرح قد تتادى الى بدنها مع مباينة النفس الجوهر للبدن والهيئات
الحاصلة من تلك الهيئات النفسانية ومايوكد ذلك امران احدهما ان توهم الملك على
جذع زلق كان الجذع فوق فضاء او لا زلق اذا كان على قرار الارض والثاني ان توهم
الانسان قد يتغير مزاجه اما على التدريج او دفعة فيسقط روحه وينقبض لحمه لونه ويصفر وقد يبلغ
هذا التغير حدا يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما ويأخذ البدن المريض بسببه في الافاقة اذ رو
اشتغاش يقال افاق المريض من مرضه او قارب القتل واما التنبيه فهو ان يعلم انه
ليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنها الى سائر الاجسام يكون لك

النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما يؤثر فى بدنها بكيفيات روحانية مباينة الذات لها كذلك يؤثر ايضا فى اجسام العالم لمبادى جميع ما مر ذكره فى الفصل المتقدم اعنى
يحدث عنها فى تلك الاجسام كيفيات هى مبادى تلك الافعال خصوصا فى جسم صار اولى بها
لمناسبة تخصه مع بدنه كما قاله وشفاء عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال
لايجوز ان يصدر عن النفس الناطقة نظرا بان العلة لا تقتضى شيئا لا يكون موجودا فيها ولو كان
الاثر ينبغى ان تبدل اليبس كل مسخن لحار فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد ببارد فان
موجودا فيها ولو كان الاثر ينبغى صورة النار مجردة وليست ببارده واما البارد فمادته
القابلة لتاثيرها فاذن لا ينكر وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى تفعل فى اجرام غير بدنها
فعلها فى بدنها فيؤثر فى قواها تاثيرها خصوصا اذا استحدث ملكتها بقهر قواها البدنية
اى صدوث يقال شحذت السكين اى حددته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة تقتدر بها
على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهى تقتدر بسبب تلك الملكة على قهر مثل
هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم
يكون الوهم مؤثرا فى البدن لا يوجب الحكم بان يكون النفس التى هى اشرف تاثيرا اعظم
من تاثير الوهم وايضا التخيلات التى لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب والخوف ويرد
على الاستدلال يكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون للبدن قوة تقتضى
هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون للنفس هذه القوة
فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان المقصود بيان القدر الذى
فقط كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهو القدر
متعين عن هذا التطويل واقول قوله هذا مبنى على ظنه بالشيخ انه يقول النفس الة ركبت
اصلا وقد مر كلام الشيخ فيه لكن لما كان عند الشيخ ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح
ادراكات وهيئات تحدث فى النفس بواسطة الالات البدنية كان الاعتراض

ساقطا

ساقطا وايضا هذا الفاضل قد نسى فى هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا
امكانية ادت اليها امور عقلية انما هى تجارب لما ثبت طلب اسبابها والاولى بالاكتفاء
بالجهل فى بيان الدعوى المذكورة اشارة هذه القوة ربما كانت للنفس لما ثبت وجود قوة
لبعض النفوس الانسانية اعنى القوة التى هى مبدا الافعال الغريبة المذكورة وجب اسنادها
الى علة تخصص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون علة تشخص
ذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون امرا غيره اما حاصلا بالكسب ولا بالكسب فان الاسم
هذه لا غير ونقول كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى منسوبة الى الهيئة
النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التى هى بعينها الشخص الى بعض النفوس من نفسه شخصيه وربما تحصل
لمزاج طار وربما يحصل بالكسب كالاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى
اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية فى النوع مع انه لم يذكر فى
شئ من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب ان وقوع الغرابة بحسب نوع واحد
فى الدلالة على تساويها فى النوع وذلك من وضوحه ما ذكره الشيخ فى مواضع غير معدودة
من كتبه اشارة فالذى يقع له هذا فى جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا الى العلوية والشارب
والغاية والامة والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب لا يجتمعان الا فى جانب الخير الذى
كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذى تقابله اشارة الاخبار العين بكاد
ان يكون من هذا القبيل والمبدا فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكا فى المنهوك اتصال
من المرض وربما يشبهه بقال نهك فلان اى دنف وضنى والحرى اى المنتنة ومن بوض ال
يوجب ومنه قال الاصابة بالعين يكاد من هذا القبيل واما الحرام بكونه من هذا القبيل لانها
مما لم يحرم بوجوده بل هو واشباهها من الامور الطبيعية والتاثير فى الاجسام الملاقاة يكفى
الى القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس الحديد وباس الى الحجر بتبريد الارض والماء ويعلوهما
من الهواء وبانعقاد الكثيفة والوسط كتسخين النار الماء الذى فى القدر بل كانارة الشمس

سطح الارض على مقتضى آراء العامة يشبه ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلثة
احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة
الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب لساير الحوادث الغريبة الحادثة في هذا
العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم يكون مبداه النفوس كما مر
وقسم يكون مبداه الاجسام السفلية وقسم يكون مبداه الاجرام السماوية وهي وحدها
لا يكون سببا لحادث ارضي الا بانضمام اليها قابل مستعد ارضي وما في الكتاب ظاهر والفاضل
الشارح جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وخص الطلسمات بما الى
ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك الطلسمات [illegible] اياك ان يكون
تكيسك وتبروءك عن العامة هو ان تتبرى منكرا لكل شيء فذلك طيش وعجز وليس الخرق في
تكذيبك بما لم يستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك بما لم تقم بين يديك بينته بل
عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالته لك
اعترض له وقيل قبله والطيش الخرق والخفة والخرق ما يقابل الرفق [illegible] الى
نفسها واملتها واملتها وزادا ظرد والوض [illegible] النصيحة النهي عن مذاهب المتفلسفة
الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما حكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفي الممكن
من غير حجة ليس اولى من الاقرار بطرفه الاخر من غير بينة بل الواجب في مثل هذا
المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجايب في عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور النوادر
عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب فاتمه ووصية ايها الاخ الى ان محضت
لك في هذه الاشارات من زبدة الحق القمته من الحكم ولطايف الكلم وضنه على المبتذلين
والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والعادة وكان صغاه مع الغاغة وكان
يقال مخض اللبن لاخذ زبده والزبد زبد اللبن والزبدة اخص منه والقعى والتقعيم
الشيء الذي يوثر به الضيف ابتذال الثوب امتهانه وترك صيانته والوقادة المتقد

بزعة والدربة العادة والجراة على الحرب وكل امر وصغاه ميله والغاغة
من الناس الكثير المختلطون والمدنة القرن اي عادته وعدل والهمج جمع
همجة وهي ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينها يقال للرعاع
من الناس الحمقى انما هم همج ووثق بنوها الكسر فيهما وتسرع اي استادر
والوسوسة حديث النفس والاسم منها الوسواس ودرج الى كذا اي ادناه
منه على التدريج والاستفراض طلب القراضة والسفف اي اعطيت فيما
تقدم وتاتي به اي تعرف به واذاع الخبر اي افشاه واعلم ان العقلاء
اذا اعتبر عقائدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما
معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما خالين عنهما غير معتقدين
لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين
او مقلدين فهذه خمس فرق والمعتقدون للحقايق الجازمون يفترقون الى
واصلين وطالبين والطالبون الاطالبين يعرفون قدرها وطالبين لا يعرفون
قدرها والواصلون يستغنون عن التعلم فيبقى ههنا ست فرق و
الشيخ امر في هذا الفصل بصيانتها عن خمس فرق منهم اولهم الطالبون الذين
لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون والثاني المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون
والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة
والعادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين صغاهم مع الغاغة و
الخامس المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم واما الفرقة الباقية



وهم الذين يعرفون قدرها فقد آن امتحانهم [...] امور اثنان راجعان
اليهم في انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية و[هو ا]لوثوق بتقادير[هم]
والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرهم واثنان
راجعان اليهم الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو
تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما
بالقياس الى طرف الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضا والصدق ثم
امر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلا ورسما حسبما ذكره
وختم وصيته وهو آخر الفصول فهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب
الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع في [...] الصناعة
وتعذر الحال وتراكم الاشغال والتزام الشرط المذكور في مفتتح الاقوال وانا
اتوقع ممن يقع اليه كتابي هذا ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد والفساد لعله
ان ينظر فيها بعين الرضا ويتجنب طريق العناد والله ولي السداد والرشاد ومنه
المبدا واليه المعاد فرغ المصنف قدس الله روحه ونور [illegible] الخط
صفر سنة اربع واربعين وستمائة

